Neuer
Anti-Kant

oder

Prüfung

der

Kritik der reinen Vernunft

nach den

in Bolzano's Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen

von

Dr. F. Prihonsky.

> Was durch Gründe der Vernunft gewiß ist, kann eine entgegenstehende Erfahrung nicht widerlegen.
>
> Bolzano's Wissenschaftslehre §. 283 Nr. 5.

Bautzen, 1850.

In Commission bei A. Weller.

Inhalt.

Vorwort.

Eine Prüfung der Kantischen Philosophie dürfte sich noch heutiges Tages nicht als ein verspätetes Unternehmen erweisen. Zwei verschiedene Auflagen der Werke Kant's*), die erst vor wenigen Jahren ans Licht getreten sind, zeugen hinlänglich von dem Interesse, das noch immer an den philosophischen Forschungen dieses Weltweisen genommen wird. Kant ist nicht etwa eine bereits entschwundene, der Geschichte anheimgefallene Celebrität; er zählt noch immer eine

*) 1. Imm. Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in zehn Bänden. Mit einer Vorrede von Hartenstein, Prof. d. Philos. an der Univers. zu Leipzig. 1838 bei Modes u. Baumann.

2. Imm. Kant's sämmtl. Werke, herausgeg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. Leipzig 1838, bei Leop. Voß.

nicht unbedeutende Anzahl von Anhängern, die seinen Ansichten, mindestens zum Theile, huldigen, auf der Grundlage seiner Principien sind mehrere der nachfolgenden philosophischen Schöpfungen erbaut, viele von seinen eigenthümlichsten Lehrsätzen sind selbst in die neueren Systeme übergegangen und mit ihnen so sehr verschmolzen, daß man wohl nicht fehlt, wenn man sagt: sie durchdringen die Philosophie der Gegenwart. Daher denn Hartenstein (Vorr. zu der neuen Aufl. von Kant's Werken S. VIII) schreiben kann: „Er (Kant) hat das Glück ..., daß die nach-„folgenden Systeme zum großen Theile die weitern, „wenn auch bisweilen die innere Mißgestalt durch „den Schein einer üppigen Lebensfülle verhüllenden „Entwickelungen solcher Keime sind, die sich in seinen „Schriften mehr oder weniger bestimmt nachweisen „lassen. Fichte's ausschließend auf den reinen Be-„griff des Ich sich stützender Idealismus, Schellings „ältere, die intellectuelle Anschauung zum Quell des „Wissens machende Identitätslehre, Hegels Dialektik, „Herbart's auf den Begriff des Seins als der abso-„luten Position und der Anerkennung des Gegebenen „gegründete Monadologie erinnern unbeschadet der „Eigenthümlichkeit aller dieser Denker an Gedanken,

„Fragen und Probleme, welche Kant entweder der „philosophischen Betrachtung erst recht deutlich ans „Licht gerückt, oder ohne ihnen für das menschliche „Denken die mindeste Anwendbarkeit zuzugestehen, als „für andere Intelligenzen mögliche Erkenntnißquellen „bezeichnet, oder endlich als wesentliche und noth„wendige Berichtigungen tief eingewurzelter Irrthümer „geltend gemacht hatte.“ Und Marbach darf sich sogar, freilich in einer Art von Uebertreibung (in s. Lehrbuche der Geschichte der Philosophie), über unsern Weltweisen also äußern: „Kant wendete seinen aus„gezeichneten Tiefsinn ein langes Leben auf die Fort„bildung der Philosophie — da versteht es sich von „selbst, daß wir Jüngern bis auf den heutigen Tag „nur seine Ansicht weiter ausbilden konn„ten. Laßt noch ein halbes Jahrhundert vergehen, „und dann die Geschichte der Philosophie schreiben, „wie nahe werden wir darin um ihn zusammenrücken, „unter den Strahlen seines Geistes vereint stehen, „deren Licht die meisten von unsern Einzelheiten ver„schwinden machen wird.“ In ähnlicher Weise, nur etwas milder, läßt sich auch Dr. Friedr. Francke, außerordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Rostock vernehmen: „Ich gestehe es frei,

„nicht Schelling und Hegel oder ein ihnen verwandter „Geist, sondern Kant und Fries sind mir mit Vielen „die größten Denker des vorigen und jetzigen Jahr„hunderts, an denen sich alle Fortbildung einer ge„sunden, philosophischen Speculation jetzt und immer„hin von neuem wird orientiren müssen" (zur Theorie und Kritik der Urtheilskraft. Leipzig 1838. Vorr. S. VI). — Prof. E. S. Mirbt, fast ganz Kantianer bis auf wenige Exceptionen, die er gegen den Meister macht, erkläret kurz, „der Baustoff zu diesen (nach„kant'schen) Systemen sei doch meist aus Kant's Wer„ken entlehnt" (Kant und seine Nachfolger. Jena 1841. S. 171). Und eben so Prof. J. E. Erdmann, der das Kant'sche System „als den Keim betrachtet, in „welchem alle nachkommenden Denkgebäude der neue„sten Zeit implicite enthalten sind" (Geschichte der neuern Philosophie. Leipzig 1848. 3. Bd. 1. Abth. S. 24). — Bekannt ist endlich die Treue, mit welcher die Fries'sche Schule, an deren Spitze Dr. Apelt, den Hauptlehren Kant's anhanget. — Braucht es noch eines Mehreren, um die vorhabende Untersuchung zu rechtfertigen?

Wenn wir dabei einer so berühmten Auctorität, als die des Königsberger Weisen ist, nicht selten ent-

gegentreten werden: so möchte dies vielleicht Manchem als tadelnswürdige Kühnheit erscheinen, und wäre es auch in der That, wenn wir unsere abweichenden Behauptungen nicht mit ausreichenden Gründen unterstützen könnten. Aber wir gestehen des Glaubens zu sein, daß wir es vermögen, und dies zwar mit Hilfe gewisser Ansichten, über die wir später berichten werden. Ob und in wie fern uns die Sache wirklich gelingt: darüber müssen wir freilich das Urtheil dem Leser überlassen; können jedoch nicht umhin, ihn sehr zu bitten, aus dem Titel unsers Büchleins nicht etwa schließen zu wollen, als wenn wir im Sinne hätten, hiermit eine leidenschaftliche Polemik zu eröffnen. Der Name Antikant ist von uns gewählt worden, blos um unsere Schrift kurz zu bezeichnen, und das Epitheton neu soll theils auf die Beschaffenheit der Gründe, mit welchen wir Kant bestreiten, hinweisen, theils soll es das Büchlein von einem andern bereits vorhandenen Antikant (dem bekannten Stattler'schen Werke) unterscheiden. Wir dürfen demnach hoffen, Vertrauen zu finden, wenn wir versichern, bei unserm Streben durchaus kein anderes Absehen zu haben, als das der Förderung der Wahrheit. Um jedoch vollends jeden Gedanken an

das Gegentheil zu beseitigen, und unsere Leser zu überzeugen, wie entfernt wir davon seien, die Verdienste, die sich der große Mann um die philosophische Wissenschaft erworben hat, auch nur im Geringsten zu schmälern, wollen wir hier einige der wichtigsten und unbezweifeltsten derselben eigens hervorheben.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Periode, die der Kant'schen zunächst voranging, für die philosophische Forschung eine Zeit der Lauheit und Stagnation gewesen, und daß es der Königsberger Weise war, der den Geist des Nachdenkens wieder geweckt und den Eifer für Untersuchungen dieser Art angeregt und belebt hatte. Ja es läßt sich wohl nicht mit Unrecht behaupten, daß was seit Kant's Auftreten im Gebiete der Philosophie ist geleistet worden, dies meist nur durch sein Zuthun und auf seine Veranlassung geschehen sei. Die neuen Ansichten, die er vortrug, setzten die Geister in vielfache Thätigkeit. Einige nahmen sie beifällig auf und suchten sich dieselben anzueignen; Andere, denen sie minder zusagten, traten dagegen in die Schranken. Er selbst, der Urheber dieser geistigen Anregung war seiner Sache wegen nie auf dem Kampfsplatze erschienen, zufrieden damit, daß die Schüler es über sich ge-

nommen, die angefochtenen Behauptungen ihres Meisters mit Nachdruck zu vertheidigen. Freilich gelang Letzteres nicht immer, und scharfsichtige Gegner entdeckten gar bald manche wunde Stelle, und benutzten sie zu um so erfolgreicheren Angriffen. Kant's Freunde hinwiederum sahen sich gezwungen, die offenbar gewordenen Lücken zu ergänzen, das Irrige zu berichtigen, das Unhaltbare fallen zu lassen, sich wohl auch an dem Aufbaue neuer Systeme zu versuchen. Das frische, reiche Leben, das dadurch nothwendig geweckt wurde, ist sicher ein nicht gemeines Verdienst, das sich Kant um die philosophischen Wissenschaften beigelegt hatte. Nicht genug; Kant hat der Philosophie unstreitig auch dadurch großen Vorschub geleistet, daß er die eine ruhige Forschung beeinträchtigenden extremen Methoden, die man bisher bei philosophischen Vorträgen zu beobachten pflegte, den ungemessenen Dogmatismus und den allzukühnen Skepticismus nicht ohne Glück bekämpfte. Indem er sich bemühte, die Gründe, auf denen die menschliche Erkenntniß beruht, zu erforschen, drang er zugleich darauf, daß man weder entschieden behaupte, von dessen Wahrheit man sich zuvor nicht möglichst versichert hat, noch verwegener Weise leugne

oder bezweifle, wozu sich kein hinlänglicher Grund darbietet, und bestrebte sich so die kritische Methode in die Philosophie einzuführen. Prüfung und bescheidene Forschung wurden durch sie empfohlen und gefördert, und dem Uebermuthe, wie im Behaupten, so im Bezweifeln und Leugnen die gebührende Grenze gesetzt. — Aber ein noch größeres Verdienst erwarb sich Kant nicht um die Philosophie allein, sondern um die gesammte Menschheit dadurch, daß er die Sittenlehre auf reinere Grundlagen stützte und von selbstsüchtigen Motiven befreiete. Vor ihm huldigten die Moralisten zum größten Theile dem Principe der Selbstbeglückung, einem eben so falschen als verderblichen Grundsatze, den sie nicht blos in der Wissenschaft geltend zu machen, sondern auch ins Leben durch populäre Schriften einzuführen suchten. Daß nun die Menschen ein solches Princip, das ihren Wünschen so sehr schmeichelte, begierig erfaßten und daran festhielten, ist leicht begreiflich, und es gehörte wahrhaftig die ganze, gewichtvolle Auctorität Kant's dazu, um es ihnen wieder zu entreißen, und sie von der Falschheit und Schädlichkeit desselben zu überweisen; was denn auch dem großen Manne vollkommen gelang. Die frühere Schlaffheit verschwand

allmälig aus dem Gebiete der Moral, und ein beifallswürdiger Ernst trat an die Stelle derselben und durchdrang die ganze Sittenlehre. — Dies sind, unserer innersten Ueberzeugung nach, die rühmenswerthesten Leistungen Kant's in Anbetracht des Allgemeinen der philosophischen Wissenschaft. Aber sie setzen schon voraus, daß er auch in dem Besondern derselben sich werde ergangen und Großes vollbracht haben. Und in der That, welch' eine Menge der interessantesten Fragen hat Kant nicht angeregt und ihre Beantwortung großen Theils selbst versucht! Wir erinnern nur beispielsweise an nachfolgende: Ob übersinnliche Gegenstände sich synthetisch beurtheilen lassen? Ob Zeit und Raum wirkliche Dinge seien? Ob ihre Vorstellungen der Classe der Begriffe oder der Anschauungen angehören? Was wir an den Dingen zu erkennen im Stande seien? Von welcher Art unser Wissen sei? ob ein blos subjectives, und welche Grenzen überhaupt demselben gesetzt seien? Wie viele und welche einfache Verstandesbegriffe, Kategorien es gebe? u. s. w. — Was für wichtige und fruchtbare Wahrheiten endlich hat unser Weltweise in fast allen Theilen der Philosophie, selbst die Logik nicht ausgenommen, entdeckt und auf-

gefunden! Ja hätte er nichts Anderes geleistet, als daß er den Unterschied zwischen apriorischen und Erfahrungssätzen, zwischen Anschauungen und Begriffen, zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, ich will nicht sagen, in aller Strenge erfaßt, sondern nur darauf hingewiesen und aufmerksam gemacht hat (und dies hat er doch unstreitig): er würde sich schon dadurch allein in der Geschichte der Philosophie einen Namen für alle Zukunft bewahrt haben.

Bekanntlich wagte nicht Kant, ein eigens abgeschlossenes System der Philosophie aufzustellen, sondern er begnügte sich damit, das Fehlerhafte und Unzulängliche der bisherigen Systeme darzuthun und zur Aufbauung eines neuen blose Andeutungen zu liefern und gleichsam anzuleiten. Er that dies vornehmlich in denjenigen Werken, die er wegen der darin beobachteten, von uns oben gerühmten Methode Kritiken genannt hat. Das gepriesenste und vollendetste derselben ist unstreitig die Kritik der reinen Vernunft, in welcher er die wichtigsten Resultate seiner philosophischen Forschung niedergelegt hat, so daß man wohl sagen darf, es habe Jemand die Kant'sche Philosophie geprüft, wenn er die Giltigkeit der nur in diesem Werke enthaltenen

eigenthümlichen Ansichten und Behauptungen in Untersuchung gezogen hat. Darum glauben auch wir nicht zu fehlen, wenn wir uns in unserer Prüfung einzig auf jene berühmte Kritik beschränken; denn was die Kritik der Urtheilskraft, der praktischen Vernunft und ähnliche Schriften Kants noch Besonderes enthalten, wird sich von einem Jeden leicht beurtheilen lassen, der einmal unseren Untersuchungen mit Ueberlegung gefolgt, und sich die Begriffe, deren wir uns hier bedienen, einiger Maaßen angeeignet hat. Wir haben sie, zum Theile mindestens, Bolzano's merkwürdigen Schriften, vornehmlich seiner Wissenschaftslehre oder Logik entlehnt. Zwar ist seitdem die letztere (Sulzbach 1837) erschienen, bereits mehr denn ein Decennium verflossen; die darinn vorkommenden höchst wichtigen Begriffe haben jedoch [sonderbar genug*)] bisher eine so geringe Verbreitung gefunden, daß sie noch immer als neu betrachtet werden dürfen, und eine Bekanntschaft mit ihnen den wenigsten aus unsern Lesern zugemuthet

*) Aber nicht unerklärlich; s. Bolzano's Wissenschaftslehre (Logik) und Religionswissenschaft in einer beurtheilenden Uebersicht. Sulzbach, Seidel, 1841. S. 7 ff.

werden kann.*) Darum haben wir es auch zum bessern Verständnisse der nachfolgenden Erörterungen für nöthig erachtet, einige der vorzüglichsten dieser Begriffe, von denen wir den meisten Gebrauch zu machen gedenken, einleitungsweise unserer Abhandlung in Kürze voranzuschicken.

---

*) Um so mehr, da selbst Philosophen von Profession von dem Dasein einer Logik Bolzano's nichts zu wissen scheinen. S. z. B. Dr. Carl Prantl's „Bedeutung der Logik ꝛc." München 1849, der sich fast keine hieher bezügliche Schrift der Neuzeit entgehen läßt mit Ausnahme dieser inhaltschwersten und umfangreichsten von allen.

Einleitung.

Das Bestreben eines jeden echten Weltweisen muß unstreitig auf die Erkenntniß der reinen Wahrheit und zwar einer dem Menschen erweislichen Wahrheit gerichtet sein. Aber hier eben fragt es sich, ob es denn auch eine solche Wahrheit gebe, und was wir überhaupt unter Wahrheit verstehen. Mit Verständigung über diesen merkwürdigen Begriff glauben wir demnach beginnen zu müssen.

Wir gestehen offen, daß wir uns nicht erlauben wollen, einem so wichtigen Worte, wie das der Wahrheit, eine Bedeutung unterzulegen, die durch den Sprachgebrauch nicht zu rechtfertigen wäre; nur weil der bisherige Sprachgebrauch mit diesem Worte der Bedeutungen mehrere verbindet, dürfte es nöthig sein, die eine, in der wir hier das Wort zu nehmen willens sind, genauer zu bestimmen. Unsere Bedeutung ergibt sich, wie uns bedünkt, mit hinlänglicher Deutlichkeit aus nachstehender Rede.

„Unter den drei Sätzen: Geflügelte Schlangen hat „es auf Erden nie gegeben; oder sie sind schon ausge„storben, oder es gibt deren noch, ist nothwendig Einer „wahr oder eine Wahrheit."

Wenn man nämlich so spricht, so ist es offenbar, daß man sich unter dem Wahren oder der Wahrheit einen gewissen Satz an sich denkt, gleichviel ob irgend Jemand da sei, der diesen Satz für wahr hält und ausspricht, ja sich ihn auch nur vorstellet, oder ob kein solches Wesen da sei. Wir nehmen alsdann das Wort Wahrheit in einem solchen Sinne, darnach es noch Wahrheiten an sich und somit auch Sätze an sich gibt, welche (außer Gott) Niemand kennt, ja auch nicht einmal sich vorstellt. So sagen wir z. B.: Bevor noch irgend Jemand die Frage aufgeworfen hatte, was für eine Ziffer die tausendste Decimalstelle in der Zahl π sei, sei gleichwohl Einer unter den zehn Sätzen, die wir uns denken, wenn wir erklären, daß die erwähnte Ziffer eine 0, eine 1, eine 2 u. s. w. sei, der wahre oder eine Wahrheit. — Sprechen wir daher von Wahrheiten in dieser Bedeutung (Bolzano nennt sie die objective; s. dessen Wissenschaftsl. §. 24): so leuchtet zunächst ein, daß wir voraussetzen, es gebe Wahrheiten und Sätze an sich, die von den gedachten Wahrheiten, gedachten Sätzen zu unterscheiden seien. Kommen die letztern im Gemüthe eines denkenden Wesens vor, so lassen sich jene den Gedanken keineswegs unterordnen; sie sind überhaupt keine weder wirkliche noch mögliche Gedanken. Haben demnach die gedachten Wahrheiten, die gedachten Sätze ein Sein, so darf ein solches den Wahrheiten an sich, wie auch den Sätzen an sich nicht beigelegt werden. Wahrheiten an sich haben kein Sein (**Esse**), um so weniger

ein ewiges Sein. Allerdings sagt man zuweilen, daß die Wahrheiten der Religion und Moral ewige Wahrheiten seien, allein es ist dies nur eine uneigentliche Redensart und hat den Sinn, daß solche Wahrheiten in Sätzen bestehen, die keine Zeitbestimmungen als Bedingung ihrer Giltigkeit enthalten, wie das gerade Gegentheil hiervon bei gewissen andern Wahrheiten, z. B. daß der Scheffel Korn drei Rthlr. koste u. dgl., statt findet; denn wenn der letztere Satz wahr sein soll, so muß eine Zeitbestimmung, wie gegenwärtig oder eine ähnliche hinzugedacht werden. Eben deshalb aber können Wahrheiten an sich, Sätze an sich und gedachte Wahrheiten, gedachte Sätze eigentlich nicht als zwei Arten von Wahrheiten und Sätzen überhaupt betrachtet werden. Gefehlt wäre es auch, wenn Jemand Sätze und Wahrheiten an sich etwa für Sätze und Wahrheiten in abstracto erklären wollte. Der Satz an sich ist nicht ein Urtheil, abstrahirt von dem urtheilenden Wesen, denn auch da noch bliebe er etwas Wirkliches, gleichwie eine Uhr abstrahirt vom Besitzer, der sie trägt, noch immer etwas Wirkliches (aus Metall u. dgl. Bestehendes) bleibt. Die Sätze an sich verhalten sich zu gedachten Sätzen etwa wie Blumen zu gemalten Blumen oder Gemälden von Blumen, nur mit dem Unterschiede, daß Blumen etwas Existirendes, Sätze an sich aber, wie gesagt, nichts Existirendes sind.*)

*) Warum wir hier Sätze mit Wahrheiten zusammenstellen, findet darin hinlängliche Erklärung, daß Wahrheiten in unserem

Sollte Jemand fragen, was denn doch ein Satz an sich oder eine Wahrheit an sich sei, wenn sie nichts Seiendes sind? so erwidern wir, daß nicht jedes Etwas eben ein seiendes Etwas sein müsse, wie wir denn auch das blos Mögliche, welchem doch keine Wirklichkeit (kein Sein) zukommt, darum noch immer für Etwas und nicht für Nichts erachten. Allein, wendet man weiter ein, wenn die Wahrheiten an sich kein Sein haben, in welchem Sinne mögt ihr demnach behaupten, daß es Wahrheiten an sich gebe? was soll dies Geben bedeuten, wenn es kein Sein bedeutet, und mit welchem Rechte, wenn Wahrheiten an sich nicht sind, könnt ihr doch sagen, daß gewisse Sätze wahr — andere nicht wahr sind? Leget ihr ihnen nicht eben, indem ihr dies sagt, ein Sein bei? — Hierauf entgegnen wir, daß es eine, nicht erst von uns, sondern schon von den alten Scholastikern gemachte Bemerkung sei, daß das in den Sätzen vorkommende Bindewort (Copula) **Est** oder das **Est** tertii adjecti keineswegs die Bedeutung eines eigentlichen Seins habe; wie denn z. B. in dem Satze: das Mögliche als solches ist nicht wirklich, sicherlich durch das Wort ist kein Sein (Esse) angedeutet werden will. Fragt man uns, welche Bedeutung dies Bindewort eigentlich habe? so antworten wir: wesentlich keine andere, als die des Habens einer Beschaffenheit; denn jeder Satz von der

---

Sinne zugleich auch Sätze, d. i. wahre Sätze sind, daß somit, was von den Sätzen überhaupt gilt, auch von den Wahrheiten gelten muß.

Form: **A** ist **B**, hat eigentlich keinen andern Sinn, als den: **A** h a t die Beschaffenheit **B**, z. B. Gott ist allmächtig, heißt eigentlich nur: Gott hat Allmacht, das Mögliche ist — nicht wirklich, heißt nur so viel als: das Mögliche — hat — keine Wirklichkeit. Wenn wir nun insbesondere behaupten, daß ein gewisser Satz x w a h r sei; so sagen wir damit nichts Anderes aus, als daß dieser Satz dem Gegenstande, von welchem er handelt, eine Beschaffenheit beilege, welche demselben zukommt, oder welche derselbe h a t. Und wenn wir überhaupt sagen, e s g e b e W a h r h e i t e n: so hat dies wesentlich nur den Sinn, daß nicht alle Sätze falsch seien, oder wir stellen damit die Behauptung auf: d e r S a t z, d a ß a l l e S ä t z e f a l s c h s i n d, i s t s e l b e r f a l s c h (d. h. hat keine Wahrheit).

Den Begriff von Sätzen und Wahrheiten an sich halten wir für so wichtig, daß wir unsere Leser nicht dringend genug ersuchen können, denselben sich recht zu eigen zu machen und festzuhalten. Wir haben Alles verloren, wenn sie uns diesen Begriff nicht zugestehen können, und unter Wahrheiten sich immer nur gewisse G e d a n k e n, Erscheinungen im Gemüthe eines denkenden Wesens vorstellen, oder wenn sie, falls wir uns dies verbieten, behaupten, daß sie dann nicht wüßten, was sie sich unter der Wahrheit an sich zu denken hätten, als etwa die S a c h e s e l b s t, worüber geurtheilt wird. Das ist es durchaus nicht; die Sache selbst und einen Satz, der über diese Sache etwas aussagt, ihr ein

Beschaffenheit entweder beilegt oder abspricht — glauben wir sehr unterscheiden zu müssen. Die Sache oder der Gegenstand, von welchem ein Satz handelt, ist oft nur ein einziger, der Sätze über ihn aber kann es unzählige, wahre und falsche, geben; und eben so gibt es wieder in andern Fällen der Gegenstände, von welchen ein Satz handelt, zuweilen unendlich viele, während der Satz doch nur ein einziger ist; z. B. jedes gleichseitige Dreieck ist auch ein gleichwinkliches. Doch warum sollten wir besorgen, daß uns die Leser nicht verstehen oder uns nicht werden beipflichten können, da der Begriff, auf dessen Anerkennung wir hier dringen, schon von so vielen Weltweisen erkannt und aufgestellt wurde, und selbst im gemeinen Leben oft genug vorkommt? Was die alten Logiker veritatem objectivam, transcendentalem, metaphysicam nannten, welche sie als diejenige erklärten, quae nemine cogitante dicit, uti res est, das ist nichts Anderes, als die Wahrheit an sich in der von uns hier aufgestellten Bedeutung. — Und wie oft hören wir nicht aus dem Munde selbst des gemeinen Mannes die Worte: wer nur das Wahre wüßte! Denkt man sich unter dem Wahren hier wohl eine Behauptung, ein Urtheil oder auch nur eine blose Vorstellung von einem Satze, die sich in dem Bewußtsein irgend eines denkenden Wesens (es sei denn etwa Gottes, des Allwissenden, dem freilich alle Wahrheiten bekannt sind) befindet? Gewiß nicht; sondern man setzt vielmehr voraus, daß es Wahrheiten gebe, die, mit Ausnahme Gottes, sonst Niemand kennt.

Mit dieser Voraussetzung will man nicht etwa andeuten, daß Niemand im Stande sei, Wahres, d. i. irgend Eine Wahrheit oder einige Wahrheiten zu erkennen. Nein; bis dahin, bis zur Leugnung alles Erkennens, versteigt sich der gemeine Menschenverstand, von dem der Wunsch: wer nur das Wahre wüßte! herrührt, nicht. Wirklich würde Derjenige, der diesen Satz aufstellen, und somit behaupten würde: Nicht Eine Wahrheit vermögen wir Menschen zu erkennen, oder: Alle unsere Urtheile sind falsch, sich selbst widersprechen. Sieht er sich aber gedrungen, zuzugestehen, daß mindestens Eine Wahrheit für ihn erkennbar sei: so ergibt sich ihm durch eine leichte Folgerung, daß er der Wahrheiten mehrere, ja unendlich viele erkennen müsse, oder daß Wahrheiten überhaupt erkennbar seien.

Gesteht man uns einmal zu, daß der Begriff einer Wahrheit an sich und also auch der eines Satzes an sich kein leerer sei; wie auch, daß wir im Stande seien, Wahrheiten zu erkennen: so behaupten wir ferner, daß nicht etwa blos jeder gedachte Satz, sondern auch jeder Satz an sich aus gewissen Theilen, die selbst keine Sätze sind, zusammengesetzt sei. Denn in einem jeden Satze wird doch von einem gewissen Gegenstande gehandelt; wie aber könnte dies geschehen, wenn es in diesem Satze nicht etwas, das diesen Gegenstand vorstellt, gäbe? Ferner wird auch in jedem Satze von diesem Gegenstande, von welchem der Satz handelt, irgend etwas ausgesagt, oder wenn wir dies näher angeben

sollen, es wird diesem Gegenstande eine gewisse Beschaffenheit beigelegt oder abgesprochen (welches Letztere wohl nur so viel heißen soll, daß diesem Gegenstande dieser Mangel der Beschaffenheit, der gleichfalls eine Art von Beschaffenheit ist, beigelegt wird). Wie wäre dies möglich, wenn in dem Satze nicht etwas, das diese Beschaffenheit vorstellt, anzutreffen wäre? — Es sei uns denn erlaubt, alle die Theile eines Satzes, die für sich allein noch keine Sätze sind, wie sie sonst immer beschaffen sein mögen, Vorstellungen zu nennen. Wie ein gedachter Satz aus gedachten Vorstellungen bestehet, so ein Satz an sich aus Vorstellungen an sich. Das Wort Vorstellung erinnert freilich durch seine Etymologie nicht blos in der deutschen, sondern auch in andern Sprachen an gewisse nicht zur Sache gehörige Nebenbegriffe; diese muß man hinwegdenken und sich nur an die gegebene Erklärung halten. Mit den Benennungen sehr allgemeiner Begriffe ist es einmal nicht anders. Welche unschickliche Nebenbegriffe führen nicht mit sich die Worte: Quadrat, Cubus, Wurzel, Potenz, Exponent, Factor und hundert andere Bezeichnungen, deren wir uns gleichwohl in der Arithmetik ohne allen Nachtheil bedienen! —

Ist schon der Satz an sich nichts Seiendes, so dürfen auch seine Bestandtheile, die Vorstellungen an sich, nicht als etwas Seiendes betrachtet werden; und indem wir auf diese Auffassung des Begriffes dringen, thun wir nichts Unerhörtes. Auch andere Weltweise haben, wenn vielleicht nicht das Wort Vorstellung, so doch das

Wort Begriff, gar oft in eben dieser Bedeutung, wie wir es hier thun, genommen, z. B. wenn sie die Frage, ob es Begriffe gebe, welche einander ganz gleich sind, verneinend beantworteten, und zwar aus dem beigefügten Grunde, weil, was man für zwei oder mehrere einander gleiche Begriffe ansehen könnte, nichts Anderes wäre, als derselbe Begriff, nur zwei- oder mehrmal gedacht, oder mit zwei oder mehreren gleichbedeutenden Worten bezeichnet, z. B. triangulum et trigonum.

Nicht zu vermengen mit der Vorstellung ist der Gegenstand, der durch sie vorgestellt wird. So ist die Vorstellung: Mensch, an sich nichts weniger als etwas Wirkliches, um so weniger etwas Lebendiges mit einem Leibe und einer Seele Begabtes u. s. w., wohl aber gilt dies Alles von dem Gegenstande, den diese Vorstellung vorstellt. Ueberdies gibt es der Gegenstände, die eine und eben dieselbe Vorstellung vorstellt, oft mehrere, ja selbst unendlich viele. So hat die Vorstellung Mensch ohne Zweifel mehrere, die Vorstellung Dreieck ohne Zweifel unendlich viele Gegenstände. Doch gibt es auch Vorstellungen, welche nur einen einzigen Gegenstand haben; wir nennen sie deßhalb Einzelvorstellungen, als: die Vorstellungen Gott, Weltall, niedrigste Primzahl u. dgl.

Wie die so eben angeführten Beispiele von Vorstellungen Mensch, Gott, Weltall beweisen, so gibt es Vorstellungen, deren Gegenstand etwas Wirkliches (Seiendes) ist. Aber es gibt auch Vorstellungen, deren Gegenstand nichts Seiendes ist; von der Art ist die Vorstellung

einer Vorstellung an sich selbst, von der wir so eben nachgewiesen, daß ihr Gegenstand nichts Existirendes sei, die Vorstellung eines Satzes an sich, einer Wahrheit an sich u.m.a. — Ja wir wagen sogar zu behaupten, daß es auch Vorstellungen gebe, die gar keinen Gegenstand haben, und die wir eben deßhalb gegenstandlose Vorstellungen nennen; im Gegensatze zu ihnen sollen uns die übrigen gegenständliche Vorstellungen heißen. Eine solche gegenstandlose Vorstellung ist ohne Zweifel die Vorstellung: Nichts; ingleichen die Vorstellungen: rundes Quadrat, $0, \sqrt{-1}$, $\log(-1)$, u. a. m. Zwar zweifelte man zuweilen, ob dergleichen gegenstandlose (imaginäre) Vorstellungen, wie $\sqrt{-1}$, auch den Namen echter Vorstellungen verdienen. Einige behaupteten, es seien nur Worte, die so zusammengefügt wären wie eine Vorstellung; daher erklärte man sie häufig für voces sine sinsu. Allein nicht sinnlose Worte, wie abracadabra u. dgl. sind die Ausdrücke $\sqrt{-1}$, $\log(-1)$ u. a., mit denen wir gewisse sehr deutlich gedachte Begriffe verbinden lehren, und in der That verbinden, deren wir uns auch in der Mathematik mit dem besten Erfolge zur Erfindung der wichtigsten Wahrheiten bedienen. Wenn die Vorstellung: ein Körper, der von zwanzig gleichen Seitenflächen begränzt ist, eine echte Vorstellung heißt; warum sollte die Vorstellung: ein Körper, der von 24 gleichen Seitenflächen begränzt ist, — keine echte Vorstellung sein? Daß dieser letzteren kein Gegenstand entspricht, ist allerdings wahr;

aber müssen wir denn bei dem Worte Vorstellung nothwendig an einen Gegenstand, der vorgestellt wird, denken? Unwidersprechlich ist es doch, daß auch solche Vorstellungen als Bestandtheile in wahren und wichtigen Sätzen auftreten können. Nicht zwar kann diejenige Vorstellung eines Satzes, die seine Subjectvorstellung bildet, je gegenstandlos sein (der Satz hätte sonst keinen Gegenstand, von dem er handelte, wie könnte er wahr sein?); eben so wenig kann diejenige Vorstellung, welche die sogenannte Prädicatvorstellung ist (die Vorstellung von der Beschaffenheit, die der Satz dem Subjecte beilegt), gegenstandlos sein (der Satz würde sonst seinem Subjecte keine Beschaffenheit beilegen). Dennoch ist außer Zweifel, daß auch imaginäre Vorstellungen in einem Satze vorkommen können, nämlich nur als Bestandtheile in der Subject- oder Prädicatvorstellung desselben. So ist z. B. der Satz: die Vorstellung eines runden Vierecks ist gegenstandlos, oder hat keinen Gegenstand — doch sicher eine Wahrheit. In diesem Satze aber ist das Subject: die Vorstellung eines runden Vierecks, und die Subjectvorstellung: die Vorstellung dieser Vorstellung. Diese ist aber eine gegenständliche Vorstellung, ihr Gegenstand nämlich ist eben die gegenstandlose Vorstellung, von welcher der Satz diese Gegenstandlosigkeit aussagt.

Wie jeder Satz an sich nothwendig aus gewissen Theilen (einer Subjectvorstellung, einer Prädicatvorstellung und einem Bindetheile, der der Begriff des Habens ist) zusammengesetzt ist; so sind auch, zwar nicht alle, doch

gar viele Vorstellungen abermals aus gewissen anderen Theilen, die wir nach der bereits gegebenen Erklärung, sofern sie nicht etwa selbst ganze Sätze schon sind, abermals Vorstellungen nennen müssen, zusammengesetzt. So ist z. B. die Vorstellung eines gleichseitigen Dreieckes doch ganz gewiß zusammengesetzt aus der Vorstellung eines Dreieckes und noch gewissen anderen Vorstellungen; die Vorstellung gleichseitiges Dreieck, ist nämlich völlig dieselbe, die auch die mehreren Worte: Ein Dreieck, dessen Seiten einander alle gleich sind, ausdrücken; darum halten wir dafür, daß diese Vorstellung, nebst der Vorstellung Dreieck, auch noch die Vorstellungen enthält, welche die Worte Seiten, gleich u.a. bezeichnen. Eben so glauben wir, daß die Vorstellung Nichts zusammengesetzt sei aus den Vorstellungen: Etwas und Nichts, oder Nichts = Nichtetwas. Es wird uns also erlaubt sein, Vorstellungen, welche aus mehreren anderen bestehen, zusammengesetzte, solche dagegen, die keine fernere Bestandtheile haben, einfache Vorstellungen zu nennen. Ohne Zweifel muß es auch einfache Vorstellungen geben. Die Vorstellung, die das Wort Nicht bezeichnet, die Vorstellung Etwas dürften wohl ohne Widerspruch für einfach anerkannt werden.

Wenn ein gewisser Gegenstand die Beschaffenheiten a, b, c.... hat, so läßt sich durch Verbindung der Vorstellungen a, b, c.... (und einigen anderen) sehr leicht eine Vorstellung: Etwas, das die Beschaffenheiten a, b, c,.... hat, zusammensetzen, welche, wenn sie nicht ausschließlich

auf diesen Gegenstand allein paßt, ihn wenigstens mit einigen andern umfaßt, und sonach jedenfalls doch eine Vorstellung von diesem Gegenstande (im letzteren Falle nämlich, von ihm und noch einem andern) genannt werden kann. Dies möge uns aber nicht zu dem Glauben verleiten, als ob alle Vorstellungen, die gegenständlich sind, auf eine solche Weise entstünden, und noch viel weniger, als ob jede Beschaffenheit eines Gegenstandes in der Vorstellung von demselben, selbst wenn sie eine sich ausschließlich nur auf ihn beziehende ist, als Bestandtheile vorkommen müßten, oder als ob jeder Bestandtheil, der in einer zusammengesetzten gegenständlichen Vorstellung vorkommt, eine Beschaffenheit desselben vorstellte. Weder das Eine noch das Andere. So enthält die Vorstellung: gleichseitiges Dreieck, wohl den Begriff der Gleichseitigkeit, die eine ihrem Gegenstande zukommende Beschaffenheit ist; aber diesem Gegenstande kommen noch gar manche andere Beschaffenheiten zu, von welchen in dieser Vorstellung keine Erwähnung geschieht, z. B. auch Gleichwinklichkeit, Gleichheit aller Perpendikel, die von den Winkelpuncten auf die entgegengesetzten Seiten gefällt werden u. s. w. — Noch offenbarer ist es, daß es in jeder zusammengesetzten Vorstellung gar manche Bestandtheile gebe, von denen nichts weniger gesagt werden kann, als daß sie Beschaffenheiten der unter ihr stehenden Gegenstände bezeichnen. So kommt in der Vorstellung: ungleichseitiges Dreieck die Vorstellung der Gleichseitigkeit verbunden noch mit dem Begriffe der Vereinigung

vor und doch ist Gleichseitigkeit so wenig eine Eigenschaft des ungleichseitigen Dreieckes, daß sie ihm vielmehr schon im Begriffe selbst abgesprochen wird. — Endlich ist auch noch bemerkenswerth, daß es der Bestandtheile einer zusammengesetzten Vorstellung stets nur eine mäßige Anzahl gibt, der Beschaffenheiten ihres Gegenstandes aber unzählig viele geben kann. Die Vorstellung einer Kreislinie z. B. stellen nur folgende wenige Bestandtheile her: Sie ist nämlich diejenige Linie, deren Puncte alle von zwei Puncten (den Polen des Kreises) gleichweit entfernt sind; der Beschaffenheiten einer Kreislinie aber gibt es wohl eine unendliche Menge, wie: Sie ist eine krumme, eine in sich zurückkehrende Linie; ihre Theile liegen alle in einer Ebene; sie hat einen Mittelpunct, hat Durchmesser, Halbmesser ꝛc. — Die Bestandtheile einer zusammengesetzten Vorstellung angeben, heißen wir die Vorstellung definiren oder erklären.

Nach diesen Vorausschickungen sind wir im Stande, unsere Leser mit einem objectiven Unterschiede zwischen den Vorstellungen an sich bekannt zu machen, der von der größten Wichtigkeit ist. Es ist nämlich offenbar, daß in Beziehung auf den Umfang diejenigen Vorstellungen die merkwürdigsten sind, welche nur einen einzigen Gegenstand haben, in Beziehung auf den Inhalt aber diejenigen, welche einfach sind. — Nehmen wir diese beiden Beschaffenheiten zusammen, und bilden so den Begriff einer Vorstellung, die diese beiden Beschaffenheiten vereinigt, d. h. den Begriff einer Vorstellung, die

ihrem Inhalte nach einfach und ihrem Umfange nach nur einen einzigen Gegenstand hätte: so läßt sich wohl erachten, daß, wenn es anders dergleichen Vorstellungen in der That gibt, ihre Art von einer ganz besonderen Merkwürdigkeit sein werde. Setzen wir mit Bolzano, obgleich uns diese Zugabe eben nicht nöthig scheint, hinzu, daß dieser Eine Gegenstand ein wirklicher sei; so wird die Wichtigkeit dieser Art von Vorstellung um so mehr erhöhet. Bolzano nennt sie mit einem eigenen Namen Anschauungen, und zeigt, daß der Begriff, welchen Kant und andere deutsche Philosophen der Neuzeit mit diesem Worte verbunden haben, wesentlich ganz auf diese Vorstellungen passe. Jede Vorstellung dagegen, die keine Anschauung ist, auch keine Anschauung als Bestandtheil enthält, nennt er einen reinen Begriff (s. Wissenschaftslehre §. 72 f.). Aber man wird bezweifeln, ob es dergleichen Vorstellungen, wie wir die Anschauungen hier beschrieben haben, gebe. Wenn eine Vorstellung nur einen einzigen, und überdies wirklichen Gegenstand vorstellen soll, so muß sie, wird man glauben, aus einer großen Menge von Theilen zusammengesetzt sein, weil es nur durch die Angabe sehr vieler diesem Gegenstande zukommender Beschaffenheiten geschehen kann, eine Vorstellung zusammenzusetzen, die ausschließlich nur auf diesen Einen und sonst keinen andern Gegenstand mehr passe. Wie also sollte eine Vorstellung, die nicht aus mehreren Theilen zusammengesetzt, die durchaus einfach ist, gleichwohl nur einen einzigen Gegenstand allein vor-

stellen können? — Dies wäre in der That unmöglich, wenn, wie man sich häufig vorstellt, jede Beschaffenheit eines Gegenstandes in einer Vorstellung von ihm, die nur auf ihn allein passen soll, mitgedacht werden müßte. Aber daß dieses irrig sei, haben wir schon oben bemerkt. Damit ist jedoch das Dasein von einfachen Vorstellungen, die zugleich nur einen einzigen Gegenstand haben, noch immer nicht erwiesen, sondern dies geht erst aus folgender Betrachtung hervor. Es gibt gewisse subjective Vorstellungen, welche in uns zunächst und unmittelbar entstehen, so oft wir auf die Veränderungen aufmerken, die ein vor unsern Sinnen sich darstellender Körper, eine Citrone z. B. in unserer Seele erreget. Die Vorstellungen, die hiermit zunächst und unmittelbar erzeugt werden, müssen einfach sein, indem die zusammengesetzten erst mittelbar, durch Verbindung mehrerer einfacher zum Vorschein kommen. Sie müssen ferner etwas ganz Einzelnes, nur die eben jetzt in unserer Seele vorgehende Veränderung zum Gegenstande haben; denn Vorstellungen, welche der Gegenstände mehrere haben, pflegen auch bei einer solchen Gelegenheit sich einzustellen, wie z. B. die Vorstellung von Gelbgrün, wenn wir etwa zur Bildung des Urtheils uns gedrungen fühlen: Dies (was ich so eben sehe) — ist — von gelbgrüner Farbe u. dgl. Allein es ist offenbar, daß wir zu der letzteren Vorstellung erst mittelbar und nur durch jene einfache Vorstellung, die wir mit dem Wörtlein: Dies, bezeichneten, gelangt sind. Demnach gibt es mindestens subjective Vorstellun-

gen, welche aller Einfachheit ungeachtet dennoch nur einen einzigen Gegenstand vorstellen, somit subjective oder gedachte Anschauungen sind, denen natürlich objective Vorstellungen derselben Art (Anschauungen an sich) entsprechen müssen. Alle diejenigen Vorstellungen also, welche wir in der Sprache durch das Dies andeuten, gehören der Classe der Anschauungen an. Zwar pflegen wir bei mündlicher Mittheilung noch einige andere Bestimmungen hinzuzufügen, und etwa zu sagen: Dies, was ich jetzt eben sehe, rieche, fühle u. dgl.; aber wir thun es nur, um uns dem Hörer deutlicher zu machen, und keinesweges darum, weil uns dieser Beisatz zur Bildung der Vorstellung selbst nothwendig erscheint.

Dieser objective Unterschied zwischen den Vorstellungen, kraft dessen wir sie in Anschauungen und reine Begriffe abtheilen können, setzt uns auch in den Stand, einen objectiven Unterschied zwischen den Sätzen zu bilden. Sätze nämlich, welche aus lauter reinen Begriffen zusammengesetzt sind, werden von solchen, die irgend eine oder mehrere Anschauungen enthalten, zu unterscheiden sein; wir wollen sie reine Begriffssätze nennen, während den übrigen die Benennung empirischer Sätze ertheilt werden mag.

Diese Unterscheidung auf Wahrheiten angewendet, führt zur Bestimmung einiger allgemein angenommener Begriffe, nämlich der Möglichkeit, der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit, mit deren Erklärung wir unsere Einleitung beschließen wollen. Wir sehen uns

aber genöthigt, zuvor einen anderen Begriff von größter Wichtigkeit, den der Ableitbarkeit der Sätze von einander aufzustellen und in seine Bestandtheile zu zerlegen.

Bolzano machte die Entdeckung, deren Richtigkeit schwerlich Jemand in Abrede stellen wird, daß wir in unsern Vorstellungen sowohl als Sätzen zuweilen gewisse Bestandtheile als veränderlich voraussetzen und das Verhalten betrachten, das diese Vorstellungen und Sätze beobachten, wenn an die Stelle dieser als veränderlich angenommenen Theile was immer für andere gesetzt werden. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist der Fall, wenn die Sätze A, B, C, D .... und M, in welchen die Bestandtheile i, j, v .... als veränderlich vorausgesetzt werden, in einem solchen Verhältnisse zu einander stehen, daß jede Bestimmung dieser veränderlichen Theile, dabei die Sätze A, B, C ... wahr werden, auch den Satz M wahr macht. In diesem Falle sagen wir nämlich, daß der Satz M aus den Sätzen A, B, C .... ableitbar sei, aus ihnen geschlossen oder gefolgert werden könne; oder wir nennen die Sätze A, B, C ... die Prämissen, M eine aus ihnen sich ergebende Conclusion (s. Wissenschaftsl §. 155). Folgendes Beispiel möge zur Erläuterung dienen. Wir sagen: Wenn Bautzen östlicher liegt als Dresden, so geht in Bautzen die Sonne eher auf als in Dresden. Dies aber hat keine andere Bedeutung, als: die beiden Sätze stehen in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß, so oft man sich erlaubt, mit den Vorstel-

lungen Bautzen und Dresden zu wechseln in der Art, daß der erstere Satz noch wahr bleibt, eben so oft auch der andere ein wahrer sein müsse. Man setze daher statt Bautzen und Dresden beliebig irgend eine andere Stadt, so wird, so lange der erstere Satz wahr ist, d. h. wenn für Bautzen eine wirklich östlicher gelegene Stadt, wie Breslau, Warschau, Petersburg u. dgl., für Dresden aber Jena, Cöln, Paris u. dgl. gesetzt wird, auch der andere Satz ein wahrer und somit ein von dem ersteren abgeleiteter sein. Der gewöhnliche Ausdruck für dies Verhältniß ist, wie auch das Beispiel lehrt: Wenn A, B, C.... ist, so ist M, und man hat von jeher bemerkt, daß die Worte: Wenn — so, ohngefähr eben so viel bedeuten, als die Worte: So oft die Sätze A, B, C.... wahr werden, wird auch der Satz M wahr; nur hat man nicht deutlich genug erkannt und ausgesprochen, daß die Sätze A, B, C.... und M nicht bald wahr, bald wieder falsch werden könnten, wenn nicht gewisse Bestandtheile in denselben als veränderlich betrachtet würden, und daß man dann statt dieser einzelnen Sätze eigentlich die ganze Gattung von Sätzen betrachte, die zum Vorschein kommen, wenn man an die Stelle jener veränderlichen Theile beliebige andere setzt.

Nun erst läßt sich mit aller Deutlichkeit erklären, was man darunter verstehe, wenn man von irgend einem wirklichen Gegenstande x aussagt, daß sein Dasein nothwendig sei, oder wenn dies Prädicat der Nothwendigkeit zuweilen auch bloßen Sätzen und Wahrheiten,

also Dingen, die keine Existenz haben, beigelegt wird; nämlich nichts Anderes, als daß der Satz: der Gegenstand x existirt, eine Folge aus reinen Begriffswahrheiten sei. Nothwendig heißt, was aus reinen Begriffswahrheiten folgt. Zufällig dagegen ein Dasein, welches nicht nothwendig ist, d. h. aus keiner reinen Begriffswahrheit ableitbar ist. Möglich endlich im strengen Sinne, was mit keiner reinen Begriffswahrheit im Widerspruche steht, d. h. dessen Nichtsein nicht aus einer reinen Begriffswahrheit ableitbar ist. — Sehr oft aber gebrauchen wir die Redensarten: Das ist möglich, das kann sein u. dgl., auch in einem viel weitern Sinne, der für die Wissenschaft nicht unwichtig ist, nämlich, wenn wir nur andeuten wollen, daß die Existenz dieser Sache mit keiner uns bekannten reinen Begriffswahrheit in einem uns bekannten Widerspruche steht, oder ihr Nichtsein aus keiner uns bekannten Begriffswahrheit auf eine uns bekannte Weise ableitbar ist.

Abhandlung.

Kant schickt seiner Kritik eine Einleitung (S. 35—56*) voran, und beginnt diese damit, daß er behauptet, es gebe zweierlei Arten von Erkenntnissen, die man wohl zu unterscheiden habe, nämlich reine oder apriorische und empirische oder Erfahrungserkenntnisse. Alles lag ihm daran, diesen Unterschied ins gehörige Licht zu setzen und außer Zweifel zu bringen: wollte er anders seiner weitern Behauptung, daß die Philosophie eine entschieden apriorische Wissenschaft sei, Eingang und Anerkenntniß verschaffen. Denn dies war es eben, was man noch zu seiner Zeit nicht mit dem nöthigen Grade der Deutlichkeit begriffen hat, und wenn man Deutschland ausnimmt, noch heutiges Tages nicht völlig begreift. Die englischen und französischen Weltweisen haben sich noch immer nicht für eine solche Sonderung der menschlichen Erkenntnisse entscheiden können; ja selbst die deutschen scheinen hie und da diesen wichtigen Unterschied

*) 2. Band der Gesammtausgabe, Leipzig 1838 bei Modes u. Baumann, wonach hier stets citirt werden soll.

neuerdings wieder aus den Augen zu verlieren und die philosophische Erkenntniß mindestens nicht für eine **rein** apriorische zu halten. So will **Beneke** und die ihm folgen, alle Philosophie aus der Erfahrung ableiten*). Und Kant's alter Anhänger **Fries**, der unter Deutschlands Gelehrten so manchen Verehrer zählt, hält die Erfahrungsseelenlehre für die tiefeste Grundlage aller übrigen philosophischen Wissenschaften.**) **Schelling's** neuere Schule endlich erwartet nur eben die Vollendung der Philosophie von der Verknüpfung beider Arten von Erkenntniß, verleitet durch die Aeußerungen ihres Meisters, die er in der bekannten Vorrede zu Victor Cousins Vorrede über diesen Gegenstand fallen ließ.***)

---

*) Bei Gelegenheit der Rec. des Hartenstein. Werkes: Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik — in den Ergänzungsbl. zur Haller allg. Lit.=Zeitung vom J. 1837 S. 495 — erklärt Beneke ausdrücklich für den wichtigsten Unterschied, der zwischen seiner und der Herbart'schen Philosophie obwaltet, dies, daß nach H. die Philosophie eine Erkenntniß sei aus bloßen Begriffen (eine apriorische), die seinige aber im Anschließen an die geistige Erfahrung (die ihm anderwärts die innere heißt) bestehe.

**) Handbuch der psych. Anthropologie 1. Bd. 2. Aufl. 1837.

***) Z. B. „es sei unmöglich mit dem rein Rationalen an die „Wirklichkeit zu gelangen u. dgl." (S. Victor Cousin über die franzöf. und deutsche Philosophie. Aus dem Französ. von **Dr.** Hubert Beckers, Prof. d. Philosophie am k. Lyceum zu Dillingen. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Hrn. Geheimrathes v. Schelling. Stuttgart und Tübingen bei Cotta. 1834.)

So sehr aber unserm Weltweisen die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen apriorischer und empirischer Erkenntniß für die Philosophie einleuchtete, daß er nicht anstand, ihn an die Spitze seiner Kritik zu stellen: so hat es ihm doch nirgends gefallen, eine genauere Erklärung dieses Unterschiedes anzugeben; sondern er begnügt sich an ihrer Statt nur mit der Anführung eines oder des andern Beispieles und mit Redensarten, die nicht weniger dunkel sind, als die zu erklärende Sache selbst. Zwar lesen wir (S. 35 ders. Einl.), daß „alle unsere „Erkenntniß mit der Erfahrung anhebe, aber darum doch „nicht eben alle aus der Erfahrung entspringe"; denn es könnte wohl sein, daß „unser Erkenntnißvermögen „durch sinnliche Eindrücke blos veranlaßt", zu unserm Erkenntnisse „etwas aus sich selbst hergibt," und das sei dasjenige, was er unter dem Namen einer Erkenntniß a priori verstehe. Allein bald darauf (S. 36), nicht anders, als wenn es dasselbe wäre, behauptet unser Autor die apriorische Erkenntniß sei von den Eindrücken der Sinne völlig unabhängig; ja er scheint zu glauben, daß er sich auf das Genaueste ausgedrückt habe, wenn er nur beisetzt: „unabhängig nicht von dieser oder jener, „sondern schlechterdings von aller Erfahrung." Erkenntnisse," heißt es weiter, „seien empirisch, die nur durch „die Erfahrung möglich sind," im Gegensatze der rein apriorischen, „denen nichts von der Erfahrung beigemischt „ist." So z. B. sei der Satz: „jede Veränderung hat ihre „Ursache, ein Satz apriori, allein nicht rein, weil jede

„Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung „gezogen werden kann."

Hier wird zuvörderst einem Jeden auffallen, warum doch der Begriff, welchen das Wort Erfahrung bezeichnet, hier als ein schon bekannter und keiner Erklärung bedürftiger vorausgesetzt werde. Sollte es sich dort, wo der Unterschied zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori erklärt werden will, nicht ziemen, auch den Begriff der Erfahrung selbst zu erklären? Nach unsern Ansichten ist in der That der letztere Begriff zusammengesetzter als der erstere, und wir erklären, was Erfahrung ist, erst dadurch, daß wir voraus erklärt haben, was Begriffssätze und was Anschauungssätze sind. — Was soll es ferner heißen, daß eine gewisse Erkenntniß der Zeit nach, zwar mit der Erfahrung anfange, aber doch nicht aus ihr entspringe? Ohne Zweifel sollen wir uns hierunter vorstellen, daß die apriorischen Erkenntnisse in der Erfahrung nicht gegründet sind? Aber ist dieses wahr? Ist die Entstehung unserer apriorischen Erkenntnisse z. B. der mathematischen (und diese zählt Kant doch ganz vorzüglich zu den apriorischen Erkenntnissen) in der That gar nicht, auch nicht theilweise nur gegründet in der Erfahrung? Das wird und kann doch wirklich Niemand behaupten, und woher käme es auch sonst, daß wir nur erst, nachdem wir Erfahrungen gemacht, zu apriorischen Erkenntnissen gelangen? Warum hebt alle apriorische Erkenntniß erst mit der Erfahrung an, wenn sie nicht durch sie bedingt, und also theilweise wenig-

stens in ihr gegründet ist? — Wie endlich mag Kant sagen, daß die apriorischen Erkenntnisse unabhängig von der Erfahrung, und zwar sogar von aller Erfahrung, schlechthin unabhängig seien, da er doch zugeben muß und zugibt, daß die Erfahrung wenigstens als Veranlassung derselben oder als Bedingung zu ihrem Entstehen nothwendig sei? — Ganz verwirrt wird man vollends durch das beigefügte Beispiel, nach welchem der Satz: Jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein a priori sein solle, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung geschöpft werden kann. Unsers Erachtens ist der Begriff Veränderung so rein, als nur irgend einer; denn sagen, daß sich ein Ding verändere, heißt doch nichts Anderes als sagen, daß es zu verschiedenen Zeiten verschiedene einander widerstreitende Beschaffenheiten habe. Somit enthält der Begriff der Veränderung schlechterdings keine andere Bestandtheile, als die Begriffe: Substanz, Beschaffenheit, Zeit u. s. w.; er ist also aus lauter reinen Begriffen zusammengesetzt und schließt keine einzige empirische Vorstellung oder Anschauung in sich.

Als ob er es aber gefühlt hätte, daß seine Erklärung, von dem Unterschiede zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori nicht die genügendste sei, beginnt unser Weltweise den II. Abschnitt der Einleitung, der seiner Ueberschrift nach (sie lautet: „wir sind im Besitze gewisser Er„kenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist „nie ohne solche") eigentlich nicht mehr mit der Bestim-

nung jener Begriffe sich befassen sollte, nochmals mit diesem Gegenstande und sagt: „Es kommt hier auf ein „Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntniß „vom empirischen unterscheiden können" (S. 36). — Allein wir meinen, wäre der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori bis in sein innerstes Wesen ergründet worden, dann wären keine fernere Merkmale zur Unterscheidung beider nöthig oder vielmehr die kläresten würden sich in den Bestandtheilen, aus welchen diese Begriffe selbst zusammengesetzt sind, finden. Kant gibt nun zwei Merkmale an, wodurch sich Erkenntnisse a priori von denen a posteriori unterscheiden sollen, Nothwendigkeit nämlich und Allgemeinheit. „Findet sich erst„lich ein Satz, der zugleich mit Nothwendigkeit gedacht „wird, so ist er ein Urtheil a priori; zweitens gibt Erfahrung niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemein„heit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: „soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von „dieser oder jener Regel keine Ausnahme; wird also ein „Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, so, daß gar „keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es „nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings „a priori giltig" (S. 37). Wie steht es nun mit diesen zwei Merkmalen aus?

Anlangend die Redensart: ein Urtheil hat Nothwendigkeit, so wird diese in verschiedenem Sinne genommen. In einem gewissen Sinne, wenn wir unter der Noth-

wendigkeit eines Urtheils ein solches Verhältniß desselben zu unserer Urtheilskraft verstehen, vermöge dessen wir uns genöthigt fühlen, dasselbe zu fällen, d. h. uns vergeblich bemühen, das Gegentheil für wahr zu halten, — in diesem Sinne haben gar manche Urtheile keine Nothwendigkeit, welche Kant gleichwohl zu den Erkenntnissen a priori zählt und zählen muß, soll seine Eintheilung nicht so schwankend werden, daß sie alle Brauchbarkeit für seinen Zweck verliert. Das Urtheil, daß das Verhältniß des Durchmessers zum Umfang irrational sei, wäre in diesem Verstande nichts weniger als ein Urtheil a priori und mit Nothwendigkeit gefällt; denn es gab ja bekanntlich Mathematiker, die daran zweifelten. Gleichwohl zählt Kant alle mathemathischen Urtheile und gewiß sehr mit Recht zu den Erkenntnissen a priori. Wieder in einem andern Sinne hat Kant selbst zuweilen die apodiktischen oder eine Nothwendigkeit aussagenden Urtheile von andern, den problematischen oder blos assertorischen in der Art unterschieden, daß z. B. der Satz: Gott muß das Gute belohnen, ein apodiktisches oder Nothwendigkeitsurtheil, der Satz: ein jedes endliche Wesen kann sündigen, ein problematisches, der Satz endlich: Adam hat wirklich gesündiget, ein assertorisches Urtheil wäre. Es ist aber offenbar, daß auch reine Begriffswahrheiten zu jeder dieser drei Arten von Sätzen gehören können; z. B. die Hypothenuse muß immer größer sein, als jeder der beiden Katheten; sie kann ein rationales sowohl als irrationales Verhältniß zu den Katheten ha-

ben; in diesem Dreiecke hier ist sie wirklich irrational. Doch es gibt allerdings eine Bedeutung, in der sich mit allem Recht behaupten läßt, daß die Nothwendigkeit ein Merkmal und ein allgemeines und zugleich ausschließliches der apriorischen Wahrheiten sei, wenn wir nämlich das Wort Nothwendigkeit in seiner eigenthümlichsten Bedeutung nehmen. Diese Bedeutung ist aber so wenig tauglich, um die Sätze und Wahrheiten a priori von andern vermittelst dieses Merkmales zu unterscheiden, daß wir vielmehr umgekehrt nur dann beurtheilen können, ob etwas nothwendig sei oder nicht, wenn wir beurtheilen können, ob ein uns vorgelegter Satz a priori sei oder nicht. In diesem Sinne heißt etwas nothwendig, wenn und in so fern es eine reine Begriffswahrheit ist, oder aus einer reinen Begriffswahrheit gefolgert werden kann, oder (was eben dasselbe ist) sofern das Gegentheil irgend einer reinen Begriffswahrheit widerstreitet.

Nicht viel besser stehet es mit dem zweiten Merkmale, das gleichfalls vieldeutig ist. In einem gewissen Sinne kommt Allgemeinheit auch den empirischen, ja allen Sätzen überhaupt zu, in einem andern Sinne dagegen kann Allgemeinheit auch selbst den Wahrheiten a priori mangeln. Verstehen wir unter der Allgemeinheit eines Satzes blos dieses, daß sein Prädicat allen unter der Subjectvorstellung enthaltenen Gegenständen zukomme; so muß ein jeder wahre und richtig ausgedrückte Satz Allgemeinheit haben; immer muß die Be-

schaffenheit, welche die eigentliche Prädicatvorstellung derselben bildet, allen unter der eigentlichen Subjectvorstellung desselben stehenden Gegenständen beiwohnen. Jeder Satz ist nämlich unter der Form: **A** — hat — **b** enthalten, wo **A** die Subjectvorstellung, **b** die Prädicatvorstellung ist, welche dem Subjecte des Satzes eine gewisse Beschaffenheit (oder bei negativen Sätzen, den Mangel derselben) beilegt. Die Allgemeinheit ist demnach keine Eigenheit, die nur den apriorischen Wahrheiten allein und ausschließlich zukommt; der empirische Satz z. B. die Kinder der Niobe starben alle vor ihrer Mutter, hat Allgemeinheit, wenn er anders wahr ist. — In einer andern Bedeutung, in der die Allgemeinheit nur denjenigen Sätzen beigelegt wird, deren Subjectvorstellung m e h r e r e Gegenstände unter sich begreift, gibt es apriorische Wahrheiten, denen das Merkmal der Allgemeinheit fehlt; z. B. Gott ist allmächtig, das oberste Sittengesetz ist eine practische Wahrheit. Wer endlich den allgemeinen Sätzen (in einer dritten Bedeutung) die particulären, als: Einige Menschen sind lasterhaft u. dgl. entgegensetzt, kann nicht behaupten, eine so verstandene Allgemeinheit sei eine Eigenschaft, die allen Wahrheiten a priori zukommt. Denn die reinen Begriffswahrheiten: Einige Dreiecke sind gleichseitig u. ä. müßten in dieser letzten Bedeutung den particulären beigezählt werden.

Indeß müssen wir gestehen, daß wir diesen letzten Unterschied zwischen den Sätzen, wornach sie von den Logikern in allgemeine und particuläre abgetheilt werden,

nicht anerkennen, in dem Sinne nämlich, daß es in einigen Sätzen alle, in andern nur einige Gegenstände der Subjectvorstellung gebe, denen die Prädicatvorstellung zukommen soll. Wir glauben vielmehr, daß in einem jeden wahren Satze die Prädicatvorstellung auf alle Gegenstände des Subjects stets zu beziehen sei, und dies zwar auch in den sogenannten particulären Sätzen; denn in diesen ist nicht das Subject, wie man insgemein meint: „Einige A", sondern sie sind unter der Form: A cum b hat Gegenständigkeit aufzufassen. Der Satz z. B.: Einige Menschen sind gelehrt, will gewiß nicht sagen, daß jedem Inbegriffe von einigen Menschen das Prädicat der Gelehrsamkeit zukomme (was sicher falsch wäre), sondern daß Mensch sein und gelehrt sein eine Vorstellung bilden, die Gegenständlichkeit besitzt.

Können wir uns daher nicht mit der Art, wie Kant zwischen den Erkenntnissen a priori und a posteriori unterscheidet, befreunden: so müssen wir doch anerkennen, daß ein solcher Unterschied in Wirklichkeit bestehe, und daß es Kant's Verdienst sei, darauf zuerst mindestens mit größerer Deutlichkeit hingewiesen zu haben. Aber von der Zweckwidrigkeit seiner Auffassung dieses so wichtigen Unterschiedes überzeugt uns noch eine andere Betrachtung.

Die Art, wie Kant die Sätze a priori von den empirischen zu unterscheiden versucht, ist wesentlich an den Umstand, es gebe gedachte Sätze oder Urtheile,

die dieser oder jener Mensch fällt und für wahr hält, oder es gebe wahre Urtheile, Erkenntnisse, gebunden. Nur auf Erkenntnisse d. h. auf wahre Urtheile allein läßt sich dieselbe anwenden; denn nur von diesen kann in einem gewissen Sinne behauptet werden, es komme ihnen Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu. Betrachten wir aber die Sache näher, so wird offenbar, daß nicht nur die wahren, sondern auch die falschen Urtheile, ja nicht Urtheile allein, sondern Sätze überhaupt, sie mögen von Jemanden für wahr gehalten werden oder nicht, im Gemüthe irgend eines denkenden Wesens erfaßt worden sein oder nicht, sich auf eine Art von einander unterscheiden können, die Beachtung verdient, und einer Eintheilung der Sätze a priori und a posteriori sehr wohl zu Grunde gelegt werden kann. Nicht blos die wahren Sätze: Jedes beschränkte Vernunftwesen ist dem Laster unterworfen, die Kugel ist der vollkommenste Körper, jeder Satz muß eine Copel haben u. dgl., sondern auch die falschen, als: Alle geschaffenen Substanzen sind in der Zeit entstanden, der Diameter eines Kreises verhält sich zum Umfange wie 1 : 20, die Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gegenständen u. a. m. unterscheiden sich wesentlich von nachstehenden wahren oder falschen Sätzen: Diese Pflanze ist aus der Gattung der Lilien, Aldebaran ist ein Doppelstern, es gibt auch ungeschwänzte Affen u. s. w. Sollen wir bestimmen, worin der eigentliche Unterschied zwischen den zwei Arten von Sätzen bestehe; so glauben wir ihn

darein setzen zu müssen, daß die ersteren (die apriorischen) Sätze aus lauter Begriffen bestehen, die andern dagegen auch Anschauungen enthalten. Hätte K. diesen Unterschied gekannt, und wäre er von ihm ausgegangen, er würde kaum auf so leere und unrichtige Erklärungen und Merkmale verfallen sein, wie wir ihn haben verfallen sehen. Fast hat es den Anschein, als wollte er die Bestimmung, ob eine Erkenntniß a priori oder a posteriori sei, von dem blos zufälligen Umstande abhängen lassen, wie wir zu einer Erkenntniß gelangt sind, ob auf dem Wege der Erfahrung, oder des blosen Nachdenkens? Aber wie schwankend ist nicht ein solcher Unterschied! wie unsicher, um die Frage zur Entscheidung zu bringen, welcher von den beiden Classen irgend eine Erkenntniß angehöre! Muß man nicht eingestehen, daß wir zu den meisten und gewisser Maßen zu allen, selbst apriorischen Erkenntnissen mittels der Erfahrung gelangen? — Wie ganz anders verhält es sich nach derjenigen Auffassung, die wir von diesem Unterschiede gegeben haben! Denn obgleich die wissenschaftliche Erklärung einer Anschauung und eines Begriffes einigen Schwierigkeiten unterliegt: so gibt es doch nicht leicht Jemand, der eine Anschauung von einem Begriffe und umgekehrt nicht zu unterscheiden und eben darum nicht zu bestimmen vermöchte, ob ein Satz aus lauter Begriffen zusammengesetzt sei, oder unter seinen Bestandtheilen eine oder mehrere Anschauungen enthalte. Ueberdies bezieht K., wie gesagt, Alles nur auf blose Erkenntnisse. Unser

Unterschied hat dagegen den Vorzug, ein durchaus objectiver zu sein, der nicht auf gewissen äußern Verhältnissen beruht, sondern in einer innern, dem Gegenstande selbst anhangenden Eigenschaft gegründet ist, und schon den Sätzen an sich, nicht blos ihren Erscheinungen im Gemüthe (den Urtheilen und Erkenntnissen) zukommt. Darum wäre aber auch fast zu wünschen, man möchte die beirrende Bezeichnung: a priori und a posteriori, lieber ganz fallen lassen und an ihrer statt nur von Begriffs- und Anschauungssätzen reden.

Nachdem uns Kant mit dem Wesen der apriorischen Erkenntnisse bekannt gemacht hat, stellet er den Lehrsatz auf, daß wir im Besitze gewisser apriorischer Erkenntnisse seien, und erhärtet ihn durch Anführung von Beispielen aus der Mathematik uud reinen Physik, womit wir uns vollkommen einverstanden erklären. Denn wirklich gibt es eine Menge reiner Begriffssätze sowohl unter den Sätzen an sich als auch unter den von uns gefällten Urtheilen, die wir mit aller Zuversicht als wahr und richtig aussprechen und als Erkenntnisse ansehen, weil alle mit Vernunft begabte Menschen zu jeder Zeit in ihrer Aussage übereinstimmen. Auch die Behauptung Kant's, „daß die Philosophie einer Wissenschaft bedürfe, „welche sowohl die Möglichkeit als auch die Principien „und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt" (S. 39), kann ein Jeder zugestehen, vorausgesetzt, daß er sich von der Richtigkeit des angegebenen Unterschiedes zwischen den Erkenntnissen überzeugt hat.

Doch K. bringt noch einen andern wichtigen, bisher nicht genug gewürdigten Unterschied, der unter den Erkenntnissen oder vielmehr den Wahrheiten (wahren Sätzen) stattfindet, zur Sprache (S. 42 ff.). Er bemerkt nämlich: „es gebe in allen Urtheilen ein zweifaches Verhältniß „des Subjectes zum Prädicate. Entweder gehört das „Prädicat B zum Subjecte A als etwas, was in diesem „Begriff A (versteckter Weise) enthalten ist, oder B liegt „ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben „in Verknüpfung steht.“ Jenes Urtheil nennt er ein analytisches, dieses ein synthetisches. Als Beispiel eines analytischen Urtheiles führt er den Satz an: Alle Körper sind schwer. Denn um die Ausdehnung mit dem Subjecte: Körper, zu verknüpfen, sei es keineswegs nothwendig, über den Begriff des Körpers hinauszugehen, da ich ja darin dieses Prädicat antreffe, sobald ich jenen Begriff nur zergliedere. Dagegen sei das Prädicat: schwer, etwas ganz Anderes, als was ich in dem blosen Begriffe eines Körpers überhaupt denke.

Wir bemerken, daß obgleich wir die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische für eine der glücklichsten und einflußreichsten Entdeckungen halten, die je auf dem Gebiete der philosophischen Forschung sind gemacht worden, es uns doch scheinen wolle, als wenn sie von K. nicht mit dem nöthigen Grade von Deutlichkeit aufgefaßt worden sei. Denn möchten wir auch darüber hinausgehen, daß er einer bekannten logischen Regel zuwider Metaphern in seine Begriffsbestimmung

aufnimmt und sich dabei der Ausdrücke: „versteckter Weise,“ „außer dem Begriffe“ bedient: so können wir doch nicht umhin zu rügen, daß seine Erklärung der analytischen Urtheile zu weit sei. Sätze, die wohl Niemand den analytischen beizählen wird, wie z. B. der Vater Alexanders, Königs von Macedonien war König von Macedonien; ein Dreieck, das einem gleichschenklichen ähnlich ist, ist selbst gleichschenklich u. a. müßten darnach den analytischen angehören. Doch diesem Fehler wäre etwa dadurch zu begegnen, daß man sagte, analytische Urtheile seien diejenigen, in denen das Prädicat einer von den wesentlichen Bestandtheilen ist, aus welchen der Begriff des Subjects zusammengesetzt ist. Allein damit würde die Erklärung nur einem andern Fehler anheimfallen und zu enge sein. Sie paßte zwar auf analytische Urtheile von der Form: „A, welches B ist, ist B,“ aber keineswegs auf die Urtheile von der Form: „A, das B ist, ist A,“ ingleichen: „Jeder Gegenstand ist entweder B oder nicht B,“ die denn doch auch offenbar analytischer Natur sind. K.'s Erklärung der analytischen und demnach auch der ihnen entgegenstehenden synthetischen Urtheile kann nicht befriedigen, und dies um so weniger, als sie das eigentliche Wesen, den Unterschied, woran bei der Aufstellung dieser Eintheilung dem Philosophen, eben am meisten gelegen sein muß, ganz unberührt läßt daß nämlich die Wahrheit oder Falschheit gewisser Sätze (und dies sind eben nur die analytischen) keineswegs abhängig sei von jenen einzelnen Vorstellungen, aus

denen diese Sätze bestehen, sondern daß sie wahr oder falsch bleiben, welche Veränderungen wir auch immer mit einer oder der andern Vorstellung derselben vornehmen, so lange nur der Satz selbst noch seine Gegenständlichkeit beibehält. Die beiden Sätze: Ein Wesen, das bedingt ist, ist kein Gott; ein Wesen, das bedingt ist, ist Gott, sind demnach analytische Sätze, der eine wahr, der andere falsch, und bleiben wahr und falsch, man möge mit der Vorstellung Wesen eine Veränderung, welche man will, vornehmen, und an ihrer Statt die Vorstellungen: Engel, Mensch, Thier, Pflanze, oder was immer für eine Vorstellung setzen, so lange nur die so gebildeten Sätze noch ihre Gegenständlichkeit beibehalten.

Sätze dagegen, bei denen dies nicht statt findet, die aus keinen derartigen veränderlichen Vorstellungen bestehen, wie z. B. die Sätze: Gott ist allwissend, es gibt ein oberstes Sittengesetz, die Sonne wärmt u. dgl. sind synthetisch zu nennen. Bei dieser Auffassung der analytischen und synthetischen Sätze ist das Dasein derselben außer Zweifel. Nicht so nach der Kant'schen Bestimmung. Denn weil K. synthetische Sätze für diejenigen erklärte, deren Prädicat in dem Subjecte nicht enthalten ist: so genügte er nicht, wenn er zum Beweise, daß es solche Sätze gebe, blos auf das Dasein derselben in der Mathematik und reinen Naturwissenschaft hingewiesen hat; er hätte vielmehr darthun sollen, daß es Beschaffenheiten gebe, welche allen einem gewissen Begriffe unterstehenden Gegenständen zukommen, ohne daß gleichwohl der Begriff

dieser Beschaffenheiten in dem Begriffe jener Gegenstände als ein Bestandtheil enthalten ist. Denn dieser Satz ist es, der mehreren Logikern noch bisher nicht einleuchtet, wodurch sie eben bestimmt werden, das Dasein synthetischer Sätze in Abrede zu stellen.*)

Doch dies Alles läßt K. unberücksichtigt, und beeilt sich gleichsam der Beantwortung der für seine Vernunftkritik so wichtigen Frage: wie synthetische Urtheile gebildet werden? näher zu rücken. Zu diesem Zwecke unterscheidet er zwischen synthetischen Urtheilen, die zugleich empirischer Natur oder Erfahrungsurtheile sind, und zwischen apriorisch synthetischen Urtheilen.

Anlangend die Erfahrungsurtheile, die durchaus synthetisch sind, so scheint es, als habe K. geglaubt, ihre Entstehung lasse sich ohne Schwierigkeit erklären. Das Prädicat nämlich, wenn es auch nicht im Subjecte enthalten ist, komme doch bei dieser Art von Urtheilen in irgend einer mit dem Subjecte verbundenen Anschauung vor, und wir seien eben darum berechtiget, jenes diesem beizulegen. So z. B. sei das Urtheil: Alle Körper sind schwer, entstanden, indem wir das Merkmal der Schwere, das im Begriffe des Körpers offenbar nicht

*) S. Dr. Fr. E. Beneke's System der Logik, Berlin 1842, 1 Thl., S. 156 f.; Dr. H. Ulrici's Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. Leipzig 1845, S. 304; Dr. Prantel's Bedeutung der Logik, München 1849, S. 15, wo die Trennung in analytische und synthetische Urtheile geradezu „eine haltlose“ genannt wird, u. a.

enthalten ist, in der Anschauung eines Körpers vorgefunden und demselben beigelegt haben (S. 43 f.). — Allein soll dies zur Erklärung der Entstehung der Erfahrungsurtheile hinreichen? Kann eine einzige Anschauung, die wir haben, uns bestimmen, das Urtheil: alle Körper sind schwer, zu fällen? höchstens könnte ich dadurch vielleicht veranlaßt werden, das Urtheil: dieser Körper ist schwer, auszusprechen. Wie aber gelangen wir zu jenem allgemeinen Urtheile mittels einer einzigen Anschauung? das hat K. nirgends beantwortet. Doch ist auch das Einzel-Urtheil: dieser Körper ist schwer, durch die Kant'sche Angabe in seiner Entstehungsweise nicht erklärt. Denn verhielte es sich wirklich so, wie K. behauptet, wäre das Prädicat „schwer" in der Anschauung, die wir vom Körper haben, also in derjenigen Vorstellung, welche die Subjectvorstellung des Urtheils bildet, enthalten: so wäre das Urtheil nur ein analytisches, was es doch nach K.'s eigener Behauptung (S. 44) nicht sein soll, und in der That auch nicht ist. In dem Urtheile: „Dieser Körper ist schwer", enthält die Subjectvorstellung: „dieser Körper" durchaus nichts von einer Vorstellung der Schwere, sondern vielmehr Anschauungen anderer Art, als: der Farbe, des Geruches, der Gestalt u. ä., und ist demnach von folgender Form: der Gegenstand, der die Ursache der Anschauungen der Farbe, des Geruches u. s. w. ist. Aber das Urtheil sagt uns, daß derselbe Gegenstand auch „schwer" sei, und besagt hiermit, er sei auch Ursache gewis-

ser anderer Anschauungen, die ich habe, als des Druckes, den ich empfinde u. s. w. Es ist also offenbar, daß die Bildung dieses blosen Einzel-Urtheiles schon viele und mehrmals wiederholte Anschauungen voraussetze, d. i. daß ich schon zu mehreren Malen Anschauungen, die zu den Begriffen Farbe, Geruch u. dgl. gehören, zu gleicher Zeit mit der Anschauung, die unter dem Begriffe des Druckes des Körpers oder seiner Schwere enthalten ist, gehabt haben müsse, wenn ich mit Wahrscheinlichkeit schließen darf, daß derselbe Gegenstand, welcher die Ursache ist gewisser früheren Anschauungen, die ich gehabt habe, auch die Ursache sei gewisser nachfolgenden. Alle synthetischen Urtheile a posteriori sind daher von nachstehender Form: Derselbe Gegenstand x, der die Ursache ist von Anschauungen, die zu dem Begriffe A gehören, ist auch wahrscheinlicher Weise die Ursache von Anschauungen, die unter dem Begriffe B enthalten sind. Hiermit glauben wir zugleich die eigentliche Entstehungsweise dieser Urtheile im Allgemeinen erklärt zu haben.

Aber vielleicht dürfen wir erwarten, die Erklärung der synthetischen Urtheile a priori, obgleich er selbst sie für die bei weitem schwierigere hält, sei unserem Weltweisen besser gelungen? — Ein großer Theil der Kritik beschäftigt sich allerdings mit dieser Erklärung. Mit welchem Erfolge, soll von uns eben untersucht werden. Hier indeß will uns K. in die Beantwortung seiner Hauptfrage: über die Entstehung synthetischer Erkenntnisse

a priori, nur einleiten, und thut dies auch mit folgenden Worten: „Alles kommt dabei (sagt er S. 45) „blos „darauf an, was das für ein unbekanntes x sei, auf „das sich der Verstand stützt, wenn er glaubt, ein von „dem Begriffe A ganz verschiedenes Prädicat außerhalb „dieses Begriffes gefunden zu haben, was ihm jedoch „mit dem A verbunden zu sein scheint." Uns dagegen will es bedünken, die hier erhobene Schwierigkeit sei nur ersonnen, und die Sache gar nicht so abstrus, als K. vorgibt. Warum unser Verstand einem gewissen Subjecte A ein Prädicat B, das im Begriffe A nicht enthalten ist, beilegt, davon ist keine andere Ursache, als weil wir beide Begriffe A und B haben und kennen. Dadurch allein, daß wir Begriffe haben, sind wir auch im Stande, über sie gewisse Urtheile zu fällen. Denn sagen: wir haben die Begriffe A, B, C .... heißt sicher nichts Anderes, als sagen: Wir kennen und unterscheiden sie; sagen aber: wir kennen und unterscheiden sie, heißt so viel als sagen: wir behaupten etwas von dem Einen aus ihnen, was wir von dem andern nicht behaupten wollen, oder wir urtheilen über sie. Dieser Schluß, da er allgemein giltig ist, wird wohl auch dann gelten, wenn diese Begriffe einfach sind, in welchem Falle unsere Urtheile sicher synthetisch sein werden. Mittels der synthetischen Urtheile aber, deren Begriffe einfach sind, z. B. A, B, C... werden wir auch ohne Zweifel über zusammengesetzte Begriffe, die aus der Verbindung der einfachen A, B, C... entweder unter einander oder mit

noch andern Begriffen entstanden sind, verschiedene synthetische Urtheile fällen können, und somit über jeden Gegenstand, von dem wir einen Begriff haben, eben mittels dieses Begriffes im Stande sein, synthetisch zu urtheilen.

Von dieser Erklärung der Entstehung synthetischer Urtheile a priori oder Begriffsurtheile, wir gestehen es, weicht die Kant'sche himmelweit ab. Denn wie wir bald sehen werden, so bestrebt sich K. in seiner Kritik nachzuweisen, daß auch bei dieser Art von Urtheilen das Prädicat, da es im Subjecte nicht enthalten ist, in einer mit seinem Begriff verbundenen Anschauung, gefunden werde. Eine Anschauung, ist demnach jenes unbekannte x, auf das sich der Verstand stützen soll, wenn er synthetische Sätze a priori bildet.

Aber wenn schon die Entstehung der synthetischen Urtheile a posteriori durch die Verbindung des Subjects mit einer Anschauung, wie oben gezeigt wurde, nicht erklärt werden kann: so läßt sich hinsichtlich der apriorischen Urtheile von diesem Mittel noch weniger Gebrauch machen. Denn auch hier kann man erwidern: da der Begriff des Subjectes in diesen Urtheilen meist unzählige, nicht selten eine unendliche Menge von Gegenständen enthält, die Anschauung aber, die wir mit ihm verbinden, nur einen einzigen Gegenstand vorstellen kann; so ist der Schluß von einem einzigen dieser Gegenstände auf alle sicher theils ungiltig, theils entbehrt er jenes Ueberzeugungsgrades von der Unmöglichkeit des Gegen-

theils, dessen wir uns bei Urtheilen dieser Gattung zu rühmen pflegen. — Zwar würde K. entgegnen: Die Anschauungen, durch welche die synthetischen Urtheile a priori vermittelt werden, sind ganz eigener Art, sie sind keine empirische, sondern reine Anschauungen, und bewirken, daß das Urtheil, dem sie zu Grunde liegen, nicht blos wahrscheinlich, sondern sogar gewiß und nothwendig werde. Allein, wir müssen gestehen, daß wir unter der Gesammtheit der Anschauungen, die wir Menschen haben, einen Unterschied der Art, wie ihn uns K. beschreibt, durchaus nicht gewahren (s. tiefer unten). Sollte es jedoch einen solchen geben, so ist offenbar, daß unser Weltweise seiner Pflicht nicht genügt hat, wenn er uns blos versichert, reine Anschauungen lägen allen richtigen synthetischen Urtheilen a priori zu Grunde; er hätte auch beweisen sollen, wienach diese Urtheile aus jenen Anschauungen entstehen. Doch dies hat K. unsers Wissens nirgends geleistet, wie bald dargethan werden soll.

Dagegen müssen wir ihm beipflichten, wenn er behauptet, daß „in allen theoretischen Wissenschaften der „Vernunft synthetische Urtheile a priori als Princi„pien enthalten sind" (S. 46). Aber derartige Urtheile finden sich nicht in der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und Metaphysik allein, wie dies K. unwidersprechlich nachweiset, sondern sie kommen auch in der Logik vor, und dies zwar nicht blos unter denjenigen Lehren, welche erst nach einem erweiterten Begriff dieser Disciplin, d. h. wenn man sie mit Bolzano als Wissen-

schafslehre auffasset, hinzukommen, sondern selbst in demjenigen Theile derselben, den man den analytischen nennt, und der schon seit Aristoteles Zeiten bearbeitet worden ist. So sind z. B. die Lehrsätze, daß jedes Urtheil eine Copula habe, oder daß es 19 Formen des Syllogismus gebe, synthetische Urtheile.

Am Schlusse der Einleitung erklärt K., wie er zu der Idee einer eigenen Wissenschaft, welche die Frage in Untersuchung zu nehmen hat, „ob und wie fern synthetische „Erkenntnisse a priori uns Menschen möglich sind, und wel„chen Werth sie haben" (S. 49 f.), durch die vorangehenden Betrachtungen hinübergeleitet worden sei. Er gibt dieser Wissenschaft den Namen der Kritik der reinen Vernunft, und theilt sie ab in eine transcendentale Elementarlehre und eine transcendentale Methodenlehre (S. 52 f.). Transcendental nennt er diese Theile der Kritik, wie seine Philosophie überhaupt, weil sie Erkenntnisse enthalten, die sich auf Gegenstände beziehen, von denen eine Erfahrung möglich ist, im Gegensatze zu einer transcendenten Philosophie, die von Gegenständen handelt, welche sich uns in keiner Erfahrung darbieten. Die Elementarlehre zerlegt noch K. überdies in eine Sinnenlehre (transcendentale Aesthetik) und Denklehre (transc. Logik); weil Sinnlichkeit und Verstand die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnisse seien, durch deren einen uns die Gegenstände gegeben, während sie durch den andern gedacht würden (S. 56). — Hier glauben wir

nur erinnern zu müssen, daß wir die Voraussetzung: „durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand aber werden sie gedacht" — nicht können gelten lassen. Von der Sinnlichkeit zwar, worunter wir mit K. das Vermögen, Anschauungen zu haben, verstehen, mag man immerhin sagen, daß sie uns Gegenstände gebe, wenn man dies so auslegen will, daß wir aus einer jeden (subjectiven) Anschauung, welche wir haben, auf das Vorhandensein eines gewissen Gegenstandes, der diese einfache und nur auf ihn allein sich beziehende (ihn vorstellende) Vorstellung hervorgebracht hat, schließen dürfen. Allein höchst unrichtig wäre es unsers Erachtens, wenn man die Anschauungen für die einzigen Vorstellungen hielte, die einen Gegenstand haben, uns geben, d. h. uns in den Stand setzen, etwas der Wahrheit Gemäßes über ihn zu urtheilen. Es gibt noch unzählig viele andere Vorstellungen, welche wir haben, und von denen wir uns eben so vollkommen als von den Anschauungen versichern können, daß sie gewisse ihnen unterstehende Gegenstände haben, und dies zwar Gegenstände, mitunter auch von solcher Art, die keine Anschauung uns kennen lehrt und zu lehren vermag, wie die Begriffe: Etwas, Wahrheit, Vorstellung u. a. ä. Doch auf diesen wichtigen Punct werden wir im Verfolge unserer Untersuchungen einigemal zurückkommen und die Gelegenheit erhalten, unsere Ansichten darüber den Lesern umständlicher mitzutheilen. — Wir gehen daher ohne Aufenthalt zu Kant's transcendentaler Elementarlehre

über, und zwar zu ihrem ersten Theile, der transcendentalen Aesthetik.

Ob sich die Aufstellung der transc. Aesthetik als einer besondern Wissenschaft, die von den Formen der Sinnlichkeit (von Zeit und Raum) zu handeln hat, nothwendig mache, und ob nicht vielmehr alle jene Lehrsätze, die Kant in diese Wissenschaft gezogen wissen will, füglicher einer andern schon bestehenden einzureihen wären? ist eine Frage, die wir immerhin auf sich können beruhen lassen, und das um so mehr, da sich ihre Beantwortung ohnedies aus der gleichfolgenden Erörterung von selbst ergibt. Wichtiger und unserm Zwecke entsprechender wird es ohne Zweifel sein, wenn wir die vornehmsten Behauptungen, welche K. in seiner transcendentalen Aesthetik aufstellet, hervorheben, sie punctweise zum Vortrag bringen und mit unsern Gegenbemerkungen begleiten; was wir demnach sogleich thun wollen mit dem Bedeuten, daß wir uns dieser Darstellungsart wie hier, so bei dieser ganzen Untersuchung überhaupt bedienen werden.

Kant bemüht sich zuvörderst

1) den Begriff einer Anschauung und den Unterschied zwischen empirischen und reinen Anschauungen zu bestimmen, wie auch deutlich zu machen, was er unter dem Ausdrucke: Form der Sinnlichkeit verstehe. Doch unsere Leser sollen ihn selbst vernehmen; so merkwürdig erscheinen uns hier K.'s eigene Worte.

„Auf welche Art,“ so eröffnet er seinen Vortrag, „und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkennt„niß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, „wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, „und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die An„schauung. Diese aber findet nur Statt, so fern uns „ein Gegenstand gegeben wird; dieses ist aber wiederum, „uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß „er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt. Die Fähig„keit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie „wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekom„men, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlich„keit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie al„lein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand „aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Be„griffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu „(directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelst ge„wisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei „uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere „Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. Die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähig„keit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist „Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich „auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt „empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer em„pirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der „Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung cor„respondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches

„macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in ge„wissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich „die **Form** der Erscheinung. Da das, worinnen sich „die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form „gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfind„ung sein kann, so ist zwar die Materie aller Erschein„ung a posteriori gegeben, die Form derselben aber „muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit „liegen und daher abgesondert von aller Empfindung „können betrachtet werden. Ich nenne alle Vorstellungen „rein (in transcendentalem Verstande), in denen nichts, „was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Dem„nach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen „überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, „worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in ge„wissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese **reine** „**Form** der Sinnlichkeit wird auch selber **reine An**„**schauung** heißen. So, wenn ich von der Vorstellung „eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als „Substanz, Kraft, Theilbarkeit rc., ingleichen, was da„von zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, „Härte, Farbe rc. absondere, so bleibt mir aus dieser „empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich „Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen „Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirk„lichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als „eine blose Form der Sinnlichkeit im Gemüthe Statt „findet." Darauf erklärt K., von diesen **Formen** der

Sinnlichkeit umständlicher handeln zu wollen, und erinnert im Voraus, es werde sich zeigen, „daß es deren nicht mehr und nicht weniger als zwei, Zeit und Raum gebe" (S. 59.).

Gegenbemerkungen. Mit den so eben angeführten Worten stellt unser Weltweise einen von ihm fast noch gar nicht beachteten Unterschied zwischen Vorstellungen auf, vermöge dessen wir sie entweder Anschauungen oder Begriffe nennen. Obwohl aber der Gebrauch, diese zwei Arten von Vorstellungen oder Benennungen zu unterscheiden, seit Kant, in Deutschland wenigstens, allgemein herrschend geworden ist: so ist noch sehr zu bezweifeln, ob die Begriffe, die man mit diesen Ausdrücken verbindet, immer die nämlichen geblieben sind, ja es ist eben keine so leichte Sache, auch nur zu bestimmen, was sich Kant selbst unter diesen Ausdrücken gedacht habe. Denn auch hier wieder ließ er es an einer deutlichen Erklärung fehlen. Was wir sowohl aus der obigen als aus vielen andern Stellen, in welchen von diesem Gegenstande die Rede ist, noch am Gewissesten entnehmen können, ist, daß sich K. unter Anschauungen immer nur solche Vorstellungen gedacht habe, die sich auf einen einzigen und zwar wirklichen Gegenstand beziehen. Eine Vorstellung, die mehrere Gegenstände hat, z. B. Mensch, Dreieck dgl. würde er eben deßhalb für einen Gemeinbegriff derselben, nicht aber für eine Anschauung erklärt haben. Nicht minder gewiß ist es, daß er sich unter einer An-

schauung stets eine solche Vorstellung gedacht habe, aus deren Vorhandensein wir sofort berechtigt sind, auf das Vorhandensein eines ihr entsprechenden (durch sie vorgestellten) Gegenstandes zu schließen; denn eben nur das will er doch offenbar durch die Redensart, daß uns die Anschauung den Gegenstand gebe, unmittelbar gebe, ja daß auf andre Weise uns kein Gegenstand (wenigstens unmittelbar) gegeben werden könne, sagen. Allein wenn wir untersuchen, unter welchen Umständen wir aus dem blosen Vorhandensein einer Vorstellung auf das Vorhandensein eines ihr entsprechenden Gegenstandes zu schließen berechtigt sind: so zeigt sich alsbald, dies werde nur dann der Fall sein, wenn diese Vorstellung eine schlechthin einfache ist. Denn wenn ihr eine Vorstellung erst aus mehreren andern, ohne Zweifel nur durch die eigene Tüchtigkeit eueres Geistes zusammensetzet: dann dürft ihr nicht so fort voraussetzen, daß sie auch einen entsprechenden Gegenstand habe; sondern eine solche Vorstellung kann gar oft auch gegenstandlos sein, wie die Vorstellungen: rundes Viereck u. a. ä. Diese Betrachtung ist es vornehmlich, welche uns bestimmt, der Erklärung Bolzano's von dem Begriffe einer Anschauung beizupflichten, daß sie eine Vorstellung sei, welche bei aller Einfachheit doch nur einen einzigen Gegenstand hat. Es ergibt sich hieraus nicht nur der Vortheil, daß wir mit K. ganz übereinstimmend, ja mit noch größerem Rechte als er, behaupten können, daß uns durch jede Anschauung ein Gegenstand gegeben, un-

mittelbar gegeben werde, sondern wir gewinnen hiermit auch den noch viel größern Vortheil, daß wir eine Erklärung von den Anschauungen haben, vermittels deren sich diese Vorstellungen von allen andern auf eine objective Art unterscheiden lassen; wodurch es eben möglich wird, auch zwischen Sätzen a priori und a posteriori einen Unterschied zu begründen, der völlig objectiv ist, und nicht ihr bloses Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen, sondern ihr inneres Wesen betrifft. — Sind die Erklärungen Bolzano's von der Anschauung und die daraus abgeleitete von dem Begriffe (s. Einleit. S. 15) richtig, und läßt sich von ihnen behaupten, daß sie, wenn nicht genau, doch nahe dasselbe, was K. sich darunter gedacht haben mag, angeben: dann ist in der That merkwürdig, wie äußerst unvollkommen die von dem letztern aufgestellten Erklärungen sind. Nicht einmal das Merkmal, daß eine Anschauung nur einen einzigen Gegenstand haben, d. h. eine Einzelvorstellung sein müsse, gibt er ausdrücklich an; von den andern Merkmalen aber, daß eine reine (mit keinem Begriffe vermischte) Anschauung eine einfache Vorstellung sein müsse, findet sich nirgends auch nur die leiseste Spur, weder bei ihm, noch sonst bei irgend Einem der spätern Philosophen, welche den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen von K. angenommen und beibehalten haben. Vielmehr finden wir in der Folge, daß K. sehr häufig von dem Mannigfaltigen rede, das in der Anschauung liegt; während daß nach unserm Begriffe Mannigfaltiges in einer ein=

zigen Vorstellung nur liegen kann, wenn diese durch Verbindung mehrerer einfachen Vorstellungen erst hervorgebracht worden ist, eine Verbindung, die nur durch die Vermittelung einiger solcher Vorstellungen, die keine Anschauungen, sondern Begriffe sind, zu Stande kommen kann. Denn blose Anschauungen: „dies Rothe, dies Wohlriechende, dies Süße u. s. w." bilden, wenn wir sie auch gleichzeitig haben, noch nicht eine einzige Vorstellung, sondern zu einer solchen können sie nur erst durch einen Begriff, wie etwa denjenigen, den das Wörtlein: Und, bezeichnet, oder sonst einen andern vereinigt werden. — Welche verderbliche Folgen diese so mangelhafte Bestimmung des Begriffs einer Anschauung gehabt, wie spätere Weltweise durch diesen Mangel verleitet worden sind, zum größten Nachtheile der Wissenschaft ein eigenes intellectuales Anschauungsvermögen einzuführen: davon zu sprechen, möchte uns wohl zu sehr von unserm Vorhaben ablenken. Es genüge demnach, nur diejenigen irrigen Behauptungen, welche sich K. in der kurzen, unsern Lesern vorgeführten Stelle zu Schulden kommen läßt, zu beleuchten.

Daß uns auf keine Weise, als nur durch Anschauungen ein Gegenstand gegeben werden könne, behauptet hier K. zu wiederholten Malen; allein wir haben schon vorhin gezeigt, wie unrichtig dieses sei, wenn es den Sinn haben soll, daß wir von einem Begriffe immer nur dann versichert sein können, es gebe einen demselben entsprechenden Gegenstand, wenn wir irgend eine diesem

Begriffe unterstehende Anschauung haben. Von dem Begriffe einer zu beiden oder auch nur nach einer Seite hin sich ins Unendliche erstreckenden geraden Linie setzt jeder Mathematiker mit allem Rechte voraus, daß es ein gegenständlicher Begriff sei, d. h. daß es gewisse demselben entsprechende Gegenstände gebe; und doch hat und kann Niemand eine diesem Begriffe unterstehende Anschauung haben; denn eine unendliche Linie kann doch gewiß nie angeschaut werden, selbst in dem weitesten und schwankendstem Sinne, den man dem Worte Anschauung nur immer geben mag. — Wie schwankend der Begriff, welchen K. selbst mit diesem Worte verband, gewesen sein müsse, zeigt sich besonders in seiner Behauptung, daß die reine Form der Sinnlichkeit (d. h. dasjenige in der Erscheinung, was macht, daß das Mannigfaltige derselben in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann) auch selbst reine Anschauung genannt werden könne. Hiernächst also würde reine Anschauung wesentlich etwas Zusammengesetztes sein, enthielte ein Mannigfaltiges, welches sie in eine gewisse Einheit verbände. Und gleichwohl ist es gewiß, und wird von K. anderwärts (z. B. S. 136) selbst anerkannt, daß Verbindung ein Werk des Verstandes sei, d. h. nur durch Begriffe zu Stande komme. Auf diese Art würde dann die Anschauung eine zusammengesetzte Vorstellung sein, die Begriffe als Bestandtheile in sich schließt. Ist es nun wohl zweckmäßig, und muß nicht nothwendig Verwirrung in der Wissenschaft daraus entspringen, wenn man den Be=

griff einer Anschauung in einer so weiten, vagen Bedeutung nimmt? — Wenn eine reine Anschauung (wie man voraussetzen muß) doch eine Anschauung sein soll, so hätte es jedenfalls nicht so geradezu behauptet, sondern erst nachgewiesen werden sollen, daß auch die Form der Sinnlichkeit eine wirkliche Anschauung sei. Aus der von K. selbst gegebenen Erklärung, daß Anschauung diejenige Vorstellung sei, durch welche ein Gegenstand unmittelbar gegeben wird, folgt dieses nicht. Denn die Vorstellungen von der Form des Gegenstandes (von den Verhältnissen, in welchen das Mannigfaltige desselben geordnet werden kann) gehören keineswegs zu den Vorstellungen, durch welche er uns gegeben, am allerwenigsten unmittelbar gegeben wird. Noch weniger folgt dies aus der Erklärung, die unserer Meinung nach die einzig richtige ist. — Doch vielleicht gibt uns das Beispiel, welches hier K. zur Erläuterung beizufügen für dienlich erachtet hatte, einen bessern Aufschluß? Nach diesem sollte die (Vorstellung von der) „Ausdehnung und Gestalt" eines von uns angeschauten Körpers eine reine Anschauung sein, weil diese Vorstellung zurückbleibt, wenn wir Alles, was der Verstand dabei denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. w., ingleichen Alles, was zur Empfindung gehört (Materie), als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondern. Hier müssen wir nur aufrichtig gestehen, dies Beispiel überzeugt uns erst vollends davon, K. habe mit dem Worte Anschauung einen so unbestimmten und weiten Begriff verbun-

den, daß aus seiner Eintheilung unserer Vorstellungen in Anschauungen und Begriffe gar kein wahrer Vortheil hervorgehen kann. Undurchdringlichkeit, Härte, Ausdehnung, Gestalt, sollen Beschaffenheiten oder Bestimmungen eines Körpers sein, welche der Substanzialität, Kraft, Theilbarkeit u. s. w. in der Art entgegengesetzt werden, daß diese letztern durch den Verstand (das Vermögen der Begriffe), die erstern dagegen durch die Sinnlichkeit (das Vermögen der Anschauungen) erkannt werden können. Diesen Gegensatz können wir nur zugeben, wiefern er so verstanden wird, daß wir die Urtheile: ein jeder Körper bestehet aus Substanzen, hat gewisse Kräfte, ist theilbar u. s. w. zu fällen vermögen, ohne irgend eine Anschauung von demselben zu haben; dagegen die Urtheile, daß dieser Körper undurchdringlich, hart sei, diese besondere Gestalt, z. B. einer Kugel habe, nur erst gefällt werden können, wenn wir gewisse sich auf denselben Gegenstand beziehende Anschauungen gehabt. Daß aber die Vorstellungen: Undurchdringlichkeit, Härte, Kugelgestalt u. dgl. an sich selbst Anschauungen oder auch nur gemischte (eine Anschauung als Bestandtheile in sich schließende) Vorstellungen wären, wie K. zu glauben scheint, das können wir durchaus nicht zugestehen. Es sind Begriffe, ganz eben so reine Begriffe, wie die der Substanzialität, der Kraft, der Theilbarkeit u. s. w. Der Unterschied ist nur: Substanzialität ist eine Eigenschaft, die jedem Körper, Kugelgestalt dagegen eine Eigenschaft, die nicht jedem Körper, sondern nur einigen zukommt. Ob also die letztere dem uns

gerade vorliegenden zukomme, muß erst durch eigene Anschauungen ermittelt werden. In der Art aber, wie dies ermittelt wird, in der Art, wie wir erfahren, ob ein vorliegender Körper zu den harten, und in der Art, wie wir erfahren, ob er zu den runden Körpern gehöre, waltet durchaus kein solcher Unterschied ob, der uns berechtigen könnte, die eine Eigenschaft eine empirische, die andere eine reine Vorstellung (vollends gar Anschauung) zu nennen. Doch vielleicht würde K., wenn wir ihm diese Einwürfe vorgebracht hätten, erwidert haben, daß er zwar nicht die Vorstellung: Kugelgestalt überhaupt, für eine Anschauung halte, wohl aber die Vorstellungen: diese besondere Kugelgestalt, dieser besondere Ort, diese besondere Entfernung u. s. w. Daß und warum wir auch dies nicht zugeben können, wird sich bald deutlicher herausstellen. Denn wenn irgend einer K.'schen Lehre der Vorwurf der Verworrenheit gemacht werden kann, so ist dies mit der Lehre von räumlichen Gegenständen und mit der von Raum und Zeit überhaupt der Fall, welche den einzigen Inhalt seiner transcendentalen Aesthetik bildet.

Um also nur einiges Licht in diese Dunkelheit zu bringen, erachten wir es für nöthig, unsern Lesern mitzutheilen, welche Begriffe von Zeit und Raum wenigstens wir für die richtigen halten. Es sind dies, wie sie schon vermuthen werden, die Begriffe Bolzano's. Können sie uns nicht beipflichten, so bleibt es ihnen immer unbenommen, die Kant'sche oder sonst eine andere Theorie anzunehmen.

Zeit und Raum sind ohne Zweifel ein paar einander so verwandte Gegenstände, daß es nicht zu verwundern ist, wenn K. die Lehre von denselben in Vereinigung vorträgt; hat man doch auch schon vor ihm häufig den Zusammenhang beider erkannt. Wenn es sich aber darum handelt, das eigentliche Wesen derselben zu erforschen, so däucht uns zweckmäßiger, den Anfang nicht mit der Untersuchung des Raumes, sondern der Zeit zu machen, denn weil ein jedes Ding, welches im Raume ist, eben deshalb auch schon in der Zeit sein muß, nicht aber umgekehrt (wie denn z. B. Gedanken, Empfindungen u. dgl. wohl etwas Zeitliches, aber gewiß nichts einen Raum Erfüllendes sind): so läßt sich im Voraus vermuthen, daß die Natur des Raumes nicht ganz deutlich werde erkannt werden können, ohne erst jene der Zeit erforscht zu haben. — Bekanntlich setzen wir Alles, was wirklich ist, mit Ausnahme des höchsten Wesens, in eine gewisse Zeit, so zwar, daß wir einem wirklich existirenden Gegenstande nicht anders irgend eine Beschaffenheit in Wahrheit beilegen können, als unter Hinzufügung einer gewissen Zeitbestimmung. Es gilt diese Behauptung so allgemein, daß wir selbst von den göttlichen Eigenschaften sagen dürfen, sie kommen Gott zu einer gewissen Zeit, nämlich zu aller Zeit zu. Jeder Satz also, dessen Subjectvorstellung sich auf ein wirkliches Ding bezieht, und somit von der Form: „das wirkliche A hat (die Beschaffenheit) b", ist, hat nur in so fern Wahrheit, als man mit seiner Subjectvorstellung irgend ein Zeitmoment ver=

binden darf. Sätze, wie z. B. ich höre zwei Uhr schlagen, ich empfinde Freude, die Sonne scheint u. dgl. sind nicht vollkommen wahr, wenn ihren Subjectvorstellungen die Bestimmung der Zeit abgeht, und sie einen andern Sinn als den: ich, in diesem Zeitmomente, höre zwei Uhr schlagen, empfinde Freude, die Sonne, während der Tageszeit, scheint u. s. w. haben. Daraus geht hervor, daß wir unter dem Worte Zeit eine Bestimmung an einem Wirklichen zu verstehen haben, welche die Bedingung enthält, unter der wir demselben gewisse Beschaffenheiten in Wahrheit beilegen können. Für diesen Begriff spricht schon der Umstand, daß sich aus denselben alle Beschaffenheiten der Zeit ohne große Schwierigkeit ableiten lassen. Erproben wir es an dem nachstehenden Lehrsatze: Mehrere einander widersprechende Eigenschaften können einer und derselben Substanz nur unter der Bedingung einer verschiedenen Zeit beikommen. Er folgt unmittelbar daraus, daß Sätze mit widersprechenden Prädicatvorstellungen nur alsdann wahr sein können, wenn sie verschiedene Subjectvorstellungen haben. Von einer und derselben Substanz also oder auch einem Inbegriffe von Substanzen (dem Baume z. B.) können nicht zwei widersprechende Eigenschaften (das Blühen und Nichtblühen) prädicirt werden zur selben Zeit, indem widrigenfalls zwei Sätze wahr sein müßten, die bei denselben Subjectvorstellungen widersprechende Prädicate hätten. — Was den Begriff des Raumes anlangt, so wird wohl ein Jeder zugeben,

daß er der Inbegriff aller Orte sei. Nur entsteht die Frage, was man unter dem Namen der Orte verstehe, die von den wirklichen Dingen erfüllt werden. Es ist unbezweifelt wahr, daß jedes Wirkliche wirkt, und wofern es endlich ist, gewisse Veränderungen bald selbst erfährt, bald in den ihn umgebenden Gegenständen hervorbringt. Wie aber diese Veränderungen beschaffen sind, das hängt offenbar nur ab erstlich von den Kräften, mit welchen das Ding selbst sowohl als seine Umgebungen versehen sind, sodann von den Orten, in welchen sich Beide befinden. Daraus folgt, daß Orte diejenigen Bestimmungen an wirklich existirenden Dingen seien, die wir zu ihren Kräften annehmen müssen, um uns alle Veränderungen, welche sie, das Eine in dem Andern bewirken, zu erklären. Dieser Satz scheint uns den richtigen Begriff des Raumes auszusprechen, abermals darum, weil sich aus ihm alle Beschaffenheiten des Raumes, wie sie in der Geometrie gelehrt werden, ableiten lassen.

Wer diese Erklärungen von Zeit und Raum richtig findet, wird uns auch leicht beistimmen, wenn wir behaupten, daß die Vorstellungen von Zeit und Raum ein Paar reine Begriffe sind; denn die Bestandtheile, aus welchen wir diese Vorstellungen so eben zusammensetzten, sind ohne Zweifel insgesammt reine Begriffe. Allein es frägt sich noch, ob es nicht unter den übrigen Vorstellungen, die wir Zeit- oder Raum-

vorstellungen nennen, einige gebe, welche Anschauungen sind, oder Anschauungen mindestens als Bestandtheile in sich schließen? Was nun diejenigen sich auf Zeit und Raum beziehenden Vorstellungen anlangt, die mehr als Einen Gegenstand haben, z. B. die Vorstellung eines Augenblickes überhaupt, einer Zeitlänge überhaupt, eines Punctes, einer Entfernung, Linie, Fläche und eines Körpers überhaupt: so wird wohl Niemand daran zweifeln, daß diese Vorstellungen keine reine Anschauungen seien, denn reine Anschauung hat nur einen einzigen Gegenstand, jene dagegen haben der Gegenstände unendlich viele. Ein Zweifel könnte hier blos entstehen über Begriffe, wie die nachstehenden: die ganze unendliche Zeit, der ganze unendliche Raum, dieser bestimmte Augenblick (in dem ich mich gegenwärtig befinde), diese bestimmte Zeitlänge (z. B. von einer Stunde), dieser bestimmte Punct (z. B. der Mittelpunct der Erde), diese bestimmte Entfernung (z. B. der Erde von dem Monde) u. s. w. Eine jede dieser Vorstellungen hat nur einen einzigen Gegenstand; wären sie überdies noch einfach, so müßten sie nach unserer eigenen Begriffsfassung den reinen Anschauungen beizuzählen sein. Inzwischen müssen wir erinnern, daß jede in unserer Seele entstandene (subjective) Anschauung ein gewisses wirklich existirendes Object habe, und schon daraus ist zu schließen, daß die angeführten Vorstellungen keine Anschauungen seien: wir mögen übrigens über den Umstand, ob sie einfach oder zusammengesetzt sind, wie wir wollen, entscheiden; denn ihr Ge-

genstand ist kein existirender. Um dies Letztere einleuchtend zu finden, reicht hin, daß wir diese Vorstellungen besitzen und die Bedeutung der angeführten Ausdrücke verstehen. Wer nur weiß, was die Mathematiker mit den Worten Zeit und Raum für Begriffe verbinden, muß ohne Anstand zugeben, daß die Dinge allein, die in Zeit und Raum sich befinden, wirklich sind, nicht aber die Zeiten und Räume selbst. Wollte er auch die Zeiten und Räume für Wirklichkeiten erklären, so müßte er behaupten, daß sie etwas wirken oder hervorbringen. Welche Erzeugnisse aber wären dies? — Zwar pflegen wir nicht selten zu sagen, daß die Zeit so Manches bewirke, Rosen z. B. blühen mache, Schmerzen und Wunden heile u. s. w. Allein wer sieht nicht, daß dies nur uneigentlicher Weise gesagt sei, um anzudeuten, daß im Verlaufe der Zeit Veränderungen geschehen durch Ursachen, die früher oder später von uns in Erfahrung gebracht werden. Nicht die Zeit also, sondern die Kräfte der Dinge sind es, die alle Wirkungen und Veränderungen, freilich in gewissen Zeiten erzeugen. In gleicher Weise ist die Redensart, der enge Raum bewirkt in uns ein Gefühl des Unbehagens, zu verstehen. Nicht der enge Raum thut dies, sondern die eng an einander geschlossenen Mauern, der Mangel an frischer Lebensluft u. dgl. — Wären ferner Zeit und Raum etwas Existirendes, so wäre ihr Dasein entweder bedingt oder unbedingt. Wenn dies, so wären sie Gott selbst (denn nur Gott ist das unbedingt Wirkliche); wenn jenes, so wären sie

Geschöpfe und der Veränderung unterworfen. Allein nur die Dinge, die in der Zeit und im Raume sind, nicht aber Zeit und Raum ändern sich, und ob Zeit und Raum erschaffen oder unerschaffen seien, darüber konnten im Ernste nur die Scholastiker streiten. — Wenn Zeit und Raum wirklich existirten, so könnten zwei Augenblicke oder zwei Zeitlängen, zwei Puncte oder zwei Entfernungen einander nicht innerlich gleich oder ähnlich sein, da es nicht zwei wirkliche Dinge gibt, die einander vollkommen ähnlich wären. Nach der Uebereinstimmung aller Mathematiker aber sind nicht blos zwei Augenblicke, oder zwei Puncte, sondern alle Augenblicke, alle Puncte einander vollkommen ähnlich. — Endlich müßte, wofern Zeit und Raum etwas Wirkliches wären, es etwas Wirkliches geben, das eines hinlänglichen Grundes ermangelt, nämlich das Dasein eines Dinges zu dieser bestimmten Zeit, an diesem bestimmten Orte. Denn warum sich ein Ding zu dieser und nicht zu einer andern Zeit, gerade an diesem und nicht an einem andern Orte befindet, davon wäre durchaus kein Grund angeblich; weil ja diese Orte und Zeiten einander innerlich völlig gleich sind. — Sind also die Vorstellungen: dieser Augenblick, diese Zeitdauer, dieser Punct, diese Entfernung u.s.w. keine Vorstellungen eines wirklich existirenden Gegenstandes: so können sie auch keine Anschauungen sein. Ist aber kein Augenblick der Zeit, kein Punct im Raume etwas Wirkliches: so ist es auch sicher der Inbegriff aller Augenblicke und aller Puncte,

oder die ganze Zeit, der ganze Raum nicht. Wir können demnach keine der beiden Vorstellungen, obgleich sie nur einen einzigen Gegenstand haben (denn es gibt nur Eine unendliche Zeit, nur Einen unendlichen Raum) für eine Anschauung erklären; wir müssen sie also den reinen Begriffen beizählen. Denn daß sie eine Anschauung als einen Bestandtheil in sich fassen sollten, wird wohl Niemand glauben. Sehen wir uns aber gezwungen, die Vorstellungen der ganzen unendlichen Zeit, des ganzen unendlichen Raumes für reine Begriffe zu halten: so müssen wir auch eingestehen, daß die Vorstellungen des Augenblickes, der Zeitdauer, des Punctes, der Entfernung u. dgl. überhaupt der Classe der reinen Begriffe angehören. Denn enthält die Vorstellung der ganzen unendlichen Zeit, des ganzen unendlichen Raumes nichts von einer Anschauung: wie sollten die Vorstellungen gewisser Theile derselben Anschauungen heißen können? (S. Bolzano's Wissenschaftslehre §. 79).

Vernehmen wir nun, wie Kant

2) die Lehre von Zeit und Raum darstellet und erweiset. Das wichtigste hierher Bezügliche findet sich S. 63 f. in der transcendentalen Aesthetik. „Der Raum, so lesen wir „daselbst, ist kein discursiver, oder wie man sagt, „allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge „überhaupt, sondern eine reine Anschauung.*) Denn

*) Eigentlich hätte hier K. von Raum- und Zeitvorstellungen und nicht von den Gegenständen dieser Vorstellungen (von Zeit und Raum selbst) reden sollen.

„erstlich kann man sich nur einen einzigen Raum vor-„stellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so „versteht man darunter nur Theile eines und desselben al-„leinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor „dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen „Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich „sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. „Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mit-„hin auch der allgemeine Begriff von Räumen über-„haupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus „folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori „(die nicht eigentlich empirisch ist) allen Begriffen von „demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle „geometrischen Sätze, z. E. daß in einem Triangel zwei „Seiten größer seien als die dritte, niemals aus allge-„meinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus „der Anschauung und zwar a priori mit apodictischer „Gewißheit abgeleitet. — Der Raum wird als eine un-„endliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man „zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, „die in einer unendlichen Menge von verschiedenen mög-„lichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) „enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein „Begriff als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob „er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich „enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht; denn „alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich. „Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume An-

„schauung a priori und nicht Begriff.“ — In ähnlicher Weise erklärt sich K. über die Zeit: „die Zeit ist kein „discursiver, allgemeiner Begriff, sondern eine „Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten „sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, „die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden „kann, ist aber eine Anschauung. Auch würde sich der „Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, „aus einem allgemeinen Begriffe nicht herleiten lassen. „Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein „nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und „Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten. — Die „Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als „daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränk„ungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit mög„lich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit „als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile „selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch „Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da „muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben „sein (denn diese enthalten nur Theilvorstellungen), son„dern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde „liegen.“ —

Gegenbemerkungen. Kant erklärt demnach zwar nicht eine jede Vorstellung vom Raume und von der Zeit, aber doch den ganzen unendlichen Raum, die ganze unendliche Zeit für eine reine Anschauung. Sein Hauptgrund ist: „weil es nur einen einzigen Raum, nur

„eine einzige Zeit gibt; weil, wenn man von meh„reren Räumen und Zeiten spricht, diese nur Theile des „einen einigen Raumes, der einen einigen Zeit sind; und „weil eine Vorstellung, die nur durch einen einzigen Ge„genstand gegeben wird, eine Anschauung ist.“ — Allein haben nicht auch die Vorstellungen: Gott, Weltall, oberstes Sittengesetz, die erste Primzahl in der Reihe der natürlichen Zahlen und tausend andere Vorstellungen nur einen einzigen Gegenstand? Wer aber wird sie deshalb schon für Anschauungen erklären? Doch auch das, was K. zum Beweise für die Einzigkeit des Raumes anführt, „daß nämlich seine Theile nur in ihm, nur als Ein„schränkungen gedacht werden und keineswegs demselben „als Bestandtheile, aus denen seine Zusammensetzung „möglich ist, vorhergehen,“ ist nicht sehr geeignet, uns für seine Behauptung einzunehmen; denn wäre dies richtig, so müßten wir, um zur Vorstellung auch nur eines einzigen Punctes zu gelangen, den ganzen unendlichen Raum uns vorstellen. Wer aber sollte dieses für nothwendig erachten, oder sich dessen auch nur im mindesten bewußt sein, daß ihm solches bei der Vorstellung eines Raumestheiles wirklich begegne? Nicht einmal das ist wahr, daß zur Vorstellung eines Punctes die Vorstellung einer Linie, zur Vorstellung einer Linie die einer Fläche oder wohl gar die eines Körpers erfordert werde. Zwar erklärt man gemeinhin den Punct als die Grenze einer Linie, die Linie als die Grenze einer Fläche u. s. w. Allein sind diese Erklärungen auch die wahren Definitio-

nen? Wären sie es, dann freilich würde man einräumen müssen, daß wir uns einen Punct nicht ohne eine Linie u. s. w. vorstellen könnten. Wer aber fühlt nicht, daß dem nicht so sei? Gibt es doch Linien (von doppelter Krümmung), von denen es wohl schwer halten dürfte, die Fläche anzugeben, die sie begrenzen? — Vielmehr muß man annehmen, daß die Vorstellung eines Punctes in den Vorstellungen: Linie, Oberfläche, Körper u. s. w. als Bestandtheile vorkomme, und der ganze Raum als Inbegriff aller Puncte zu denken und zu erklären sei; die Behauptung dagegen, daß der Begriff von endlichen Räumen (z. B. Dreiecken überhaupt) nur auf Einschränkungen des unendlichen Raumes beruhe, als völlig unbegründet verwerfen. Denn gibt es auch Theile eines Ganzen von einer solchen Art, daß ihr Begriff den Begriff des Ganzen in sich enthält, wie der einer halben Elle: so gibt es auch wieder Theile anderer Art, bei denen dies nicht Statt findet, wie die Theile einer Uhr, einer Dampfmaschine u. dgl., und dieser letzteren Art gehören die Theile des Raumes an, die man Puncte, Linien u. s. w. nennt. Es ist demnach falsch, daß die Theile des Raumes so beschaffen sind, daß sie den ganzen unendlichen Raum als Bestandtheil in sich fassen, und eignet sich keineswegs dazu, den Satz zu beweisen, daß der Raum eine Anschauung sei. — Eben so däucht uns unrichtig, „daß ein jeder Begriff als eine Vor„stelluug gedacht werden könne, die in einer unend„lichen Menge von andern als ihr gemeinschaftliches

„Merkmal enthalten ist, sie mithin unter sich faßt.“ Nicht jeder Begriff muß nämlich mehrere, sogar unendlich viele Gegenstände haben; und wenn er diese nicht hat, wie soll es mehrere, wie unendlich viele Vorstellungen geben, die unter ihm enthalten sind? — „Daß „aber kein Begriff so gedacht werden könne, als ob er „eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich ent„hielte,“ das meinen wir selbst, wenn es so viel bedeutet, als daß kein von einem endlichen Verstande gedachter Begriff aus einer unendlichen Menge von Theilvorstellungen zusammengesetzt sein könne; nur gilt dies nicht blos von Begriffen, sondern von jeder Vorstellung. Und darum glauben wir auch nicht, daß der Raum eine aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzte Vorstellung sei. Der Grund, „weil alle Theile des Raumes ins „Unendliche zugleich sind“ beweiset dies nicht. Denn um mir die Vorstellung „von einem Ganzen, das aus un„endlich vielen Theilen zusammengesetzt ist,“ zu bilden, habe ich eben nicht nöthig, mir diese Theile einzeln vorzustellen; sondern ich habe mir ein solches Ganze gedacht, sobald ich nur die Begriffe, die den Begriff davon herstellen, in der gehörigen Zusammensetzung gedacht habe. Dieser Begriffe aber gibt es, wie bereits nachgewiesen wurde (s. Einleit.), stets nur eine endliche Anzahl. — — Wie vom Raume, so behauptet auch K. von der Zeit, „daß „alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkun„gen einer einigen, zum Grunde liegenden (nämlich der „unendlichen) Zeit möglich sei,“ was wohl den Sinn hat,

daß die Theile der Zeit nur durch Einschränkungen der (ganzen unendlichen) Zeit vorgestellt werden, und daß eine jede Vorstellung von einem bestimmten Theile der Zeit die Vorstellung der ganzen unendlichen Zeit als einen Bestandtheil enthalte. Allein was wir bereits gegen die ähnliche Behauptung vom Raume und seinen Theilen bemerkten, ist auch hier zu erwiedern, nämlich daß wir uns recht wohl einen Augenblick, eine Zeitlänge vorstellen können, ohne an die Vorstellung der ganzen unendlichen Zeit zu denken. Im Gegentheil, um die letztere zu denken, müssen wir die Vorstellung von einem Augenblicke bereits haben, da die unendliche Zeit nur der Inbegriff aller Augenblicke ist. Aber eben so falsch ist der Obersatz, dessen sich hier Kant bedient, um zu dem Schlusse, daß die Zeit eine Anschauung sei, zu gelangen, der Satz: „daß ein Gegenstand, dessen Theile nur durch „Einschränkungen desselben vorgestellt werden können, nie „durch Begriffe vorstellbar sei." Denn es gibt Gegenstände genug, deren Theile nur durch Beziehung auf das Ganze (Einschränkung desselben in eben dem Sinne, in welchem es von der Zeit gelten kann) vorgestellt werden können, und die wir doch gleichwohl durch reine Begriffe erkennen. Was in einem Syllogismus der terminus medius sei, wird nur durch Betrachtung des Ganzen erkannt, und doch ist die Vorstellung des Syllogismus ein reiner Begriff.

Allein K. glaubt

3. eine Bestätigung für die Richtigkeit seiner An-

sicht vom Raume, als einer reinen Anschauung darin zu finden, daß „eine Wissenschaft, die Geometrie, vorhanden „sei, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch „und doch a priori bestimmt. Denn aus einem blosen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff „hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie ge„schieht" (S. 65). Wie viel Gewicht übrigens unser Weltweise auf seine Darstellung lege, und wie sehr er seinen Beweisen vertraue, kann man aus der Stelle entnehmen, mit welcher er seine transcendentale Aesthetik beschließt, und die also lautet: „Hier haben wir nun „eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der „allgemeinen Aufgabe der Transcendentalphilosophie: wie „sind synthetische Sätze a priori möglich? nämlich reine „Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen „wir, wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen „Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was „nicht im Begriff, wohl aber in der Anschauung, die „ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenen „synthetisch verbunden werden kann, welche Urtheile aber „aus diesem Grunde nie weiter als auf Gegenstände der „Sinne reichen und nur für Objecte möglicher Erfahr„ung gelten können" (S. 87).

Gegenbemerkungen. Daß aus blosen Begriffen ohne Zuziehung einer Anschauung keine synthetische Sätze ableitbar seien, das eben ist das πρωτον ψευδος der Kritik und von ihr nirgends dargethan. K. beruft sich hier zur Unterstützung seiner Behauptung auf die mathema-

tischen Wissenschaften, vornehmlich auf die Geometrie, von welcher es ihm ausgemacht zu sein scheint, daß ihre Lehrsätze durch reine Anschauungen vermittelt seien. Doch wir haben gesehen, wie mißlich es um seine Lehre von den reinen Anschauungen stehe und begreifen eben hieraus, warum es unserem Philosophen nie hat gelingen können, nachzuweisen, wie eigentlich durch diese Art von Anschauungen synthetische Urtheile a priori in ihrer Entstehung erklärbar seien, so oft er es auch in der Kritik versucht hat. S. 159 z. B. bestrebt er sich den Leser auf den (seiner Meinung nach) höchst wichtigen Unterschied aufmerksam zu machen, „der zwischen einer „Anschauung besteht, die einem gewissen Begriffe, wie „dem eines Dreiecks entspricht, und aus einer wirklichen „Verzeichnung des Gegenstandes hervorgeht, und zwischen „einer Anschauung, die durch die Einbildungskraft im „Gemüthe entstanden oder construirt ist. Jene," behauptet er, „sei eine empirische und es komme ihr weder „Allgemeinheit noch Nothwendigkeit zu; diese dagegen „sei rein und mit den beiden Eigenschaften versehen." Aber uns leuchtet nicht ein, wie die Vorstellung eines Dreiecks sich wesentlich verändern solle, blos dadurch, daß wir es uns einbilden, statt daß wir es auf der Tafel verzeichnen. K. selbst scheint dies gefühlt zu haben, denn er verlangt bisweilen, daß diese Construirung nicht durch die Einbildungskraft überhaupt, sondern durch die reine Einbildungskraft zu geschehen habe. Heißt dies mehr, als sich hinter dunkle Worte verstecken? — Die Sache

wird um nichts klarer, wenn K. weiter erinnert, „die „Einbildungskraft überhaupt" (von ihm die productive genannt) „erzeuge blose Bilder, die reine dagegen „Schemata; ein Schema aber sei mehr die Vorstellung „einer Methode oder Regel, irgend einem Begriffe sein „Bild zu verschaffen, als das Bild selbst" (S. 160). Hier ist nur schwer zu begreifen, wie die Vorstellung einer Methode eine Anschauung heißen, oder wie diese Vorstellung von der Methode, einem jeden Begriffe sein Bild zu verschaffen, unterschieden werden könne. Sollen wir uns unter dieser Methode etwas Bestimmtes denken, so müssen wir darunter die so genannte genetische Erklärung des Begriffs verstehen. Wer aber wird diese den Anschauungen beizählen? Ist das Schema eines Kreises die Vorstellung der Methode, wie diesem Begriffe ein Gegenstand verschafft werden könne; so ist es sicher nur die Art und Weise, wie der Kreis entsteht, also die insgemein bekannte genetische Erklärung des Kreises oder der Begriff einer Linie, die ein Punct beschreibt, wenn er sich in irgend einer Ebene so bewegt, daß er stets eine und dieselbe Entfernung von einem gewissen andern Puncte beibehält. Wer daher die Wahrheit eines synthetischen Urtheiles aus der Betrachtung des Schema seines Subjects erkennt, erkennt sie blos aus der Betrachtung eines Begriffes und nicht aus einer Anschauung. — An mehreren Orten der Kritik kömmt die Behauptung vor, daß wir uns kein Verhältniß des Raumes denken können, wenn wir es nicht construiren. „Wir können

„uns," (heißt es z. B. S. 143) „keine Linie denken, „ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, „ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Rau„mes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Puncte „drei Linien senkrecht auf einander zu setzen und selbst „die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden „Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit „sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des „Mannigfaltigen, dadurch wir den innern Sinn successiv „bestimmen und dadurch auf die Succession dieser Be„stimmung in demselben Acht haben." Ist das nicht übertrieben? Dergleichen Constructionen oder Bilder mögen zwar die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit unserer Vorstellungen vermehren, und darum Ursache sein, daß wir an sie gewöhnen und sie unwillkürlich in uns hervorrufen; allein nothwendig sind sie mit unsern Begriffen nicht verbunden und kommen auch nicht überall vor, wie dies Beispiele beweisen. Auch der Anfänger in der Mathematik wird sicher verstehen, was wir sagen wollen, wenn wir ihm ein Dodekaëder als einen Körper erklären, der mit zwölf gleichen und ähnlichen Seitenflächen begrenzt ist. Er wird, sobald er diese Worte hört, mit ihnen einen Begriff verbinden, und sich darunter etwas Wahres vorstellen. Allein zu construiren wird er das Dodekaëder noch nicht verstehen, er wird noch nicht wissen, aus was für Seitenflächen es zusammengesetzt sei, und noch weniger, ob diese Seitenflächen Dreiecke oder Fünfecke seien. Vielmehr ist vorauszusetzen, daß er den Begriff eines Do-

decaëders deutlich aufgefaßt haben muß, bevor er im Stande ist, eines zu construiren. Nicht durch die Zeichnung gelangen wir erst zu dem Begriffe irgend eines Raumdinges, sondern wir haben diesen Begriff bereits, ehe wir den ihm entsprechenden Gegenstand auch nur in der Einbildung uns verzeichnen können. — Ja wenn sich die Mathematiker überhaupt gewisser Zeichen und Figuren bei der Beweisführung ihrer Theorien in der Arithmetik sowohl als in der Geometrie bedienen; so thun sie dies nicht darum, weil die Sätze ohne diese Beihilfe nicht erweislich wären, sondern weil sie dadurch viele Worte ersparen und den Zuhörern die Mühe des Auffassens durch Veranschaulichung erleichtern. Die Lehre Kant's von der symbolischen Construction der algebraischen Begriffe muß doch Jedem, der die Sache näher ins Auge faßt, sehr gezwungen erscheinen. Er wird durchaus nicht begreifen, in welchem Sinne er es zu nehmen habe, wenn es in der Kritik irgendwo heißt, daß die mathematischen Begriffe mittelst der Zeichen x, y, +, — u. dgl. in der Anschauung dargestellt werden, in so fern als dies etwas der Algebra Eigenthümliches sein soll. Denn bedient sich nicht auch der Logiker und selbst der Metaphysiker zuweilen gewisser sinnlicher Zeichen zur Veranschaulichung der in seiner Wissenschaft vorkommenden Begriffe? Der erste z. B. der Kreise oder Linien zur Erklärung des Verhältnisses der Unterordnung zwischen den Begriffen? — Wie mißlich steht es also nicht um die Behauptung, daß die arithmetischen Sätze durch An-

schauung vermittelt und construirt werden! Fragt man, was das für eine Anschauung sei? so vernehmen wir (S. 47), „daß wir uns den Begriff von 12 als eine Vereinigung von 7 + 5 nicht denken können, ohne über den Begriff selbst hinauszugehen und eine Anschauung, etwa der 5 Finger zu Hilfe zu nehmen.“ Das ist aber doch offenbar keine reine Anschauung. Darum heißt es auch anderwärts, es liege den arithmetischen Sätzen die reine Anschauung der Zeit zu Grunde, indem wenn wir zählen, wir die Einheiten nur nach und nach hinzuthun. Aber auf diese Art müßte die Zeit allen unsern Urtheilen zu Grunde liegen. Wir sind nicht im Stande anders, als nur nach und nach eine Gedankenreihe aufzufassen und in Worten darzustellen. Worin nun bestände der Unterschied zwischen einem arithmetischen und anderen Vortrage? Wirklich ist auch kein wesentlicher Unterschied vorhanden; in der Arithmetik muß man eben so, wie in einer jeden wissenschaftlichen Darstellung aus Begriffen die Lehrsätze erschließen. — Mit einem etwas größeren Scheine von Recht behauptet Kant, daß den geometrischen Sätzen Anschauungen und zwar des Raumes zu Grunde liegen; weil man hier gewöhnlich aus verzeichneten Figuren die Schlüsse ableitet. Allein ob dies auch so nothwendig sei, ist noch die Frage. Wir kennen eine Art geometrischer Darstellung, der zu Folge die gesammten Wahrheiten der Geometrie ohne Zuhilfenahme der Figuren, aus blosen Begriffen können erschlossen werden.

Kant möge also immerhin nur diejenigen synthetischen

Erkenntnisse für richtig erklären, deren Begriffe sich auf Anschauungen beziehen; er möge uns, so oft er will, wiederholen, daß Begriffe ohne eine ihnen entsprechende Anschauung keine Erkenntniß geben, leer seien u. dgl.: wir müssen widersprechen, und werfen die Frage auf: welches denn die reinen Anschauungen seien, auf welche sich diese und ähnliche Behauptungen, die unser Weltweise doch für Wahrheiten, also Erkenntnisse ausgibt, und die offenbar keine blos analytische, sondern synthetische Sätze sind, selbst stützen?

Die transcendentale Logik, als der andere Theil der Elementarlehre, besteht nach K. aus zwei Abtheilungen: einer Analytik, welche blos die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß und die Principien, ohne welche kein Gegenstand gedacht werden kann, vorträgt; und einer Dialektik, welche den falschen Schein des hyperphysischen Vernunftgebrauches aufdeckt (S. 88—98).

Die transcendentale Analytik zerfällt in zwei Bücher (S. 99), deren das Eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes abhandelt.

Gleich anfangs (1. Buch S. 99) erinnert unser Weltweise, daß „es bei der Zergliederung unsers gesammten „Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Ver„standeserkenntniß vornehmlich darauf ankomme a) daß „die Begriffe rein; b) daß es Elementarbegriffe

„seien, die von den abgeleiteten und daraus zusammen„gesetzten wohl unterschieden werden; endlich c) daß ihre „Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des „reinen Verstandes ausfüllen." Zwar könne man, heißt es weiter, diese Vollständigkeit nicht auf den Ueberschlag eines durch blose Versuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuversicht annehmen, aber man sei dennoch im Stande eine vollständige Tafel der Elementarbegriffe, die K. auch Kategorien nennt, auf folgende Art zu erhalten. „Wenn wir nämlich von allem Inhalte eines „Urtheiles abstrahiren, und nur auf die blose Verstandes„form darin Acht geben, so finden wir, daß die Function „des Denkens in demselben unter vier Titel, deren jeder „drei Momente unter sich enthält, gebracht, und beide „(Titel und Momente) in folgender Tafel vorgestellt werden können" (S. 103).

1. „Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne.

2. „Qualität: Bejahende, verneinende, unendliche.

3. „Relation: Kategorische, hypothetische, disjunctive.

4. „Modalität: Problematische, assertorische, apodiktische.

„Dieselbe Function (Thätigkeit)," lesen wir S. 110, „welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Ur„theile Einheit gibt, gibt auch der blosen Synthesis

„verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Ein-
„heit, welche der reine Verstandesbegriff heißt.
„Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben
„Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der
„analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheiles
„zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthe-
„tischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung
„überhaupt, in seine Vorstellungen einen transcendentalen
„Inhalt, weßwegen sie reine Verstandesbegriffe heißen,
„die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine
„Logik nicht leisten kann. Auf solche Weise entspringen
„gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori
„auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als
„es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen
„möglichen Urtheilen gab; denn der Verstand ist durch
„gedachte Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen
„dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Be-
„griffe nach dem Aristoteles Kategorien nennen, indem
„unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einer-
„lei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar
„sehr entfernt."

Demnach soll sich nachstehende Tafel der Kate-
gorien aus jener der Urtheile ergeben.

1. Kategorien der Quantität: Einheit, Viel-
heit, Allheit.

2. Kategorien der Qualität: Realität, Ne-
gation, Limitation.

3. Kategorien der Relation: Inhärenz und Substanz, Caussalität und Dependenz (Ursache u. Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen Handelnden und Leidenden).
4. Kategorien der Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit; Dasein — Nichtdasein; Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Gegenbemerkungen. Kant beabsichtigt hiermit offenbar die Begründung einer ganz neuen Wissenschaft, der er den Namen der transcendentalen Logik ertheilt, und die in ihrem analytischen Theile die reinen Begriffe des Verstandes (die Kategorien) und die reinen Grundsätze soll auffinden, in ihrem dialektischen Theile dagegen den falschen Schein beim Verstandesgebrauche soll entdecken lehren. Wir lassen auch hier dahingestellt, ob für einen solchen Zweck die Abfassung einer eigenen Wissenschaft erfordert werde oder nicht, und wollen nur kurz auseinandersetzen, was uns in diesem analytischen Theile, und vor Allem in der Lehre von den Kategorien dunkel und zweifelhaft vorkommt.

Zuvörderst fällt auf, daß K.

1. den Begriff einer Kategorie nicht gleich Eingangs erklärt. Erst im Verfolge und gleichsam gelegenheitlich sagt er uns, „die Kategorien seien Begriffe von „einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung „in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen werde" (S. 126).

Diese Erklärung leidet mindestens an dem Fehler, daß sie den **innern** Unterschied der Kategorien von den übrigen Begriffen nicht angibt, sondern blos bemerkt, in welchem Verhältnisse diese Begriffe zu unserer Denkkraft stehen. — Daß die Kategorien reine Begriffe seien, bestreiten wir nicht, denn wir halten eigentlich alle Begriffe ohne Ausnahme für rein oder apriorisch. Aber Kant behauptet, die Kategorien seien „**Elementarbegriffe**" (S. 99), „**ursprüngliche und primitive Begriffe**" (S. 112), auch „**Stammbegriffe**" (das.). In welchem Sinne er sie so nennet, leuchtet nicht ein. Fast möchte man durch diese Benennungen verleitet des Glaubens sein, er halte die Kategorien für **einfache** Begriffe, aus denen die übrigen durch Zusammensetzung entstünden, wie er denn auch wirklich von Begriffen spricht, die aus ihnen hergeleitet werden (das.). Aus Begriffen aber, alleinigen Begriffen lassen sich keine neue anders, als durch blose Zusammensetzung bilden oder ableiten. Dem jedoch steht entgegen, daß K. noch an derselben Seite behauptet, er kenne die Erklärungen der einzelnen Kategorien, übergehe sie aber in dieser Abhandlung geflissentlich. Allein Erklärungen in des Wortes echter Bedeutung können nur von zusammengesetzten Begriffen gegeben werden. K. muß sonach die Kategorien für zusammengesetzt halten. Und in der That sind sie auch fast alle von einer solchen Beschaffenheit, daß sie in einfachere Begriffe aufgelöst und daher erklärt werden können. Wienach sollen sie also Elementarbegriffe heißen,

oder was haben wir uns bei der Benennung Kategorie im Kant'schen Sinne überhaupt zu denken?

Aber auch der Behauptung, daß

2. die Tafel der Kategorien aus jener der Urtheile ableitbar sei, und daß es so viel Kategorien gebe, als es verschiedene Formen der Urtheile gibt, können wir nicht beipflichten. Schon die Art und Weise der Ableitung will uns nicht zusagen. Denn sollten wir es auch zulassen können, daß der Begriff der Vielheit in den particulären Urtheilen, mindestens in einigen enthalten sei: wie ist es möglich zu erweisen, daß der Begriff der Allheit in den allgemeinen und der Einheit in den einzelnen stecke? Das allgemeine Urtheil: Alles Glas ist zerbrechlich, will doch nichts anderes aussagen, als: das Glas ist zerbrechlich, und ist also mit diesem gleichgeltend. Wo nun ist im letztern der Begriff der Allheit zu finden? Eben so wenig wird man in dem Einzel-Urtheile: Berlin ist die Hauptstadt Preußens, den Begriff der Einheit treffen; denn die beiden Vorstellungen: der Begriff Eines Gegenstandes und die Vorstellung der Stadt Berlin sind doch zwei sehr verschiedene Vorstellungen. — Noch schwerer sind wir im Stande einzusehen, wienach die drei Kategorien der Relation aus den ihnen entsprechenden drei Urtheilsformen hervorgehen sollen? Der Relation nach soll jedes Urtheil entweder ein kategorisches oder ein hypothetisches oder ein disjunctives sein. Beispiele von kategorischen Urtheilen sind sicher nachstehende: der Punct ist das Ein-

fache im Raume, die Linie wird von zwei Puncten begrenzt, das Mögliche ist noch nicht wirklich, jeder Begriff ist eine Art von Vorstellung. Auf welche Weise nun in den Subject- und Prädicatvorstellungen dieser Sätze der Begriff der Substanz und der Accidenz enthalten sei, ja unter sie nur auch subsummirt werden könne, begreifen wir nicht. Eben so wenig ist man im Stande, die Kategorien der Gemeinschaft oder Wechselwirkung aus der wechselseitigen Beschränkung, welche die beiden Sphären des Subjects und des Prädicats in einem disjunctiven Urtheile nach K.'s Meinung auf einander ausüben, nach logischen Regeln abzuleiten.

Falsch ist es ferner,

3. alle Kategorien nach den vier Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität abzutheilen. Denn die Beschaffenheiten eines jeden Gegenstandes und somit auch der Kategorien lassen sich füglich unter die zwei Rubriken der Eigenschaft und des Verhältnisses bringen, gehören also entweder zur Qualität oder zur Relation, und es ist ein Fehler sie noch nach der Quantität und Modalität abzutheilen. Denn gehört nicht die Größe eines Gegenstandes zu seinen Eigenschaften, und die Modalität, nach K. das Verhältniß der Begriffe zu unserm Erkenntnißvermögen, gehört sie nicht offenbar dem Verhältnißmomente (der Relation) an? Beide aber (die Quantität und Modalität) abgesondert von den ihnen überordneten Begriffen zu betrachten, dürfte wohl mindestens hier nicht zweckgemäß sein.

Endlich

4. daß diese Tafel der Kategorien „vollständig „sei, und das ganze Feld des reinen Verstandes gänz„lich ausfülle,“ daß es also so viele Kategorien geben müsse, als Formen der Urtheile, hat K. zwar behauptet, aber nirgends erwiesen. Denn der Ausspruch, daß der Verstand auf gleiche Weise thätig sei, wie in der Bildung der Kategorien, so in der Gestaltung der Urtheilsformen, kann doch nicht die Stelle eines Beweises ersetzen. Anders wirkt sicher der Verstand, wenn er Vorstellungen zu Begriffen (nämlich zusammengesetzten) verbindet, anders, wenn er Vorstellungen so verknüpfet, daß daraus Urtheile hervorgehen.

An die Aufstellung der Kategorien reihet Kant seine „Deduction der reinen Verstandesbegriffe“ an (S. 118 ff).

Er versteht aber unter dieser Deduction „den Be„weis, daß die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) „von uns mit Recht angewendet werden, jedoch nur in „Beziehung auf Objecte möglicher Erfahrung“ (S. 124). Die Anschauungen der Zeit und des Raumes sollen nach ihm keiner besondern Deduction bedürfen; „denn sie ent„halten die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände „als Erscheinungen a priori.“ Nicht also sei es mit den Kategorien; „denn auch ohne die Gegenstände zu „denken, können sie uns doch in der Anschauung gegeben

„werden.“ — Diese Schwierigkeit glaubt nun K. dadurch zu entfernen, daß er bemerkt, „alles Mannigfaltige der „sinnlichen Anschauung müsse nothwendig unter die ur„sprüngliche, synthetische Einheit der Apper„ception gehören, d. h. unter der Vorstellung: Ich „denke, aufgefaßt, oder deutlicher mit dem Bewußtsein, „daß es unsere Vorstellung ist, begleitet werden können. „Dies jedoch kann nur durch Urtheile geschehen; die „logischen Formen aller Urtheile aber sind in den Kate„gorien festgesetzt. Also steht alles Mannigfaltige einer „gegebenen Anschauung nothwendig unter den Kategorien. „— Ohne Anwendung auf die Anschauung dagegen „liefern die Kategorien keine Erkenntniß, sondern sind „leer; also haben sie auch keinen andern Gebrauch „zur Erkenntniß, als nur in Anwendung auf Ge„genstände einer möglichen Erfahrung. Ueber„haupt sind nur zwei Wege, auf welchen eine noth„wendige Uebereinstimmung der Erfahrung „mit den Begriffen von ihren Gegenständen „gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht „diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung „möglich. Das Erste findet nicht Statt; denn die Ka„tegorien sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von „der Erfahrung. Folglich bleibt nur das Zweite übrig, „daß nämlich die Kategorien die Gründe der Möglichkeit „aller Erfahrung enthalten.“

Gegenbemerkungen. 1. Daß das Urtheil: Ich denke (denn ein Urtheil und nicht eine blose Vorstellung ist

dies: ich denke) jede unserer Vorstellungen begleiten könne, mag wahr sein. Nur glauben wir, daß es richtiger wäre, wenn gesagt würde, wir seien im Stande, uns von jeder Vorstellung, die wir haben, eine neue Vorstellung zu bilden, und dies zwar eine solche Vorstellung, die sich auf sie allein bezieht, wohl gar eine Anschauung derselben ist. Falsch aber ist die Behauptung, daß eine jede unserer Vorstellungen von dem Urtheile: „Ich denke" (mir diese Vorstellung) begleitet werden müsse. Denn es geschieht dies wirklich blos in dem Falle, wenn wir irgend eine Vorstellung zu einer klaren bei uns erhoben haben oder sie anschauen. Ueberdies da das Urtheil: Ich denke mir diese Vorstellung, nur von einer einzigen Art ist; so ist nicht abzusehen, wie wegen dieses Einen Urtheiles alle Kategorien, d. h. alle Begriffe, die jeder nur immer gedenkbaren Form des Urtheilens zu Grunde liegen, eine Anwendung auf die Anschauungen finden müßten. Uebrigens geben wir sehr gern zu, daß alles Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung unter den Kategorien stehen müsse, wenn dies nur so viel heißen soll, daß keine wie immer geartete Anschauung, die wir bisher erhalten haben, oder noch je erhalten werden, mit irgend einer unserer Kategorien in einen Widerspruch treten könne. In einen Widerspruch mit einander können überhaupt nie Vorstellungen, sondern nur Urtheile (Sätze) gerathen, und nie werden wir berechtigt sein, aus gewissen Anschauungen, die wir gehabt haben, ein Urtheil zu fällen,

das einer reinen Begriffswahrheit widerspricht. Weil wir überall nur Zusammengesetztes nicht so sehr anschauen, als anzuschauen glauben, weil sich unsern Sinnen die Körper als porös darstellen, weil wir stets nur Endliches wahrnehmen u. dgl.; dies Alles darf uns noch immer nicht verleiten im Widerspruche mit reinen Begriffswahrheiten zu urtheilen: es gibt demnach keine einfache Substanzen, die Materie erfüllt nicht stetig den Raum, es gibt nichts Unendliches. Ist das Dasein einer reinen Begriffswahrheit entschieden, entweder weil sie als Grundsatz an und für sich einleuchtet oder aus anerkannten andern Begriffswahrheiten durch richtige Schlüsse abgeleitet worden ist: so kann sie nicht ihre Zuverlässigkeit dadurch verlieren, weil das Auge auf Urtheile anderer Art hinweiset, vielmehr muß der Augenschein aus jenen ausgemachten Vernunftwahrheiten berichtigt werden.*)

2. Daß aber die Kategorien ohne Anschauungen leer und blind wären, keine Gegenstände hätten, das können wir durchaus nicht zugeben. Ob eine Vorstellung Gegenstände habe, hängt von dem Umstande, ob wir dergleichen Gegenstände kennen und durch Anschauung kennen, nicht im Geringsten ab. Aber auch wissen können wir oft, daß eine Vorstellung einen Gegenstand habe, ob wir sie gleich durch keine Anschauung kennen gelernt

*) Leibnitz' Monadologie von Dr. Robert Zimmermann. Wien 1847. Baumüller und Seidel. S. 172 f.

haben. So wissen wir, daß der Begriff eines tausendgliedrigen Sorites Gegenständlichkeit habe, obgleich wir keine ihm unterstehende Anschauung haben. — An mehreren Orten der Kritik (z. B. S. 240) liest man auch die Behauptung, daß die **Kategorien** oder reinen Verstandesbegriffe **ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit** gar keine Gegenstände vorstellen, weil **die Bedingungen der objectiven Realität** derselben fehlen. Nichts ist unrichtiger als dieser Gedanke. Denn wenn von einem Begriffe gewisse **Bedingungen** (was hier doch nur gewisse nähere Bestimmungen bedeuten kann) weggelassen werden, so wird er dadurch **weiter**; und wenn der engere Begriff, derjenige, dem diese Bedingungen noch ankleben, gewisse Gegenstände vorstellt, so muß dies um so mehr der **weitere**.

3. Daß die Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen übereinstimmt, und mit Nothwendigkeit übereinstimmt, beruht lediglich darauf, daß alle Erfahrungen nichts anderes sind, als **Schlußsätze**, die wir aus reinen Begriffswahrheiten vermittelst gewisser Untersätze von der Form: Ich habe die Anschauungen x, y, z,.... ableiten. Wie kann durch eine solche Ableitung ein Schlußsatz zum Vorschein kommen, der einer reinen Begriffswahrheit widerspräche? —

4. Daß „alle unsere Kategorien nur auf Gegenstände einer **möglichen Erfahrung** giltig angewendet werden können," diese Behauptung setzt den Begriff der Möglichkeit voraus; es ist somit nöthig, daß wir, bevor

wir sie verstehen und uns ihrer bedienen, wissen, was unter den Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu verstehen sei. Nun aber wird der Begriff der Möglichkeit von K. selbst zu der Gattung der Kategorien gezählt. Um also zu wissen, auf welche Gegenstände die Kategorie oder der Begriff Möglichkeit sich erstrecke, d.i. was möglich sei oder nicht, sollte man eigentlich schon wissen, was möglich ist, und somit verstehen, diesen Begriff absolut (d.i. ohne Einschränkung auf die blose Sphäre der Möglichkeit) anzuwenden. Wenn die Erklärung des Möglichen, die uns die einzig richtige däucht, daß nämlich möglich dasjenige ist, was keiner reinen Begriffswahrheit widerspricht, wahr ist: so setzt die Beurtheilung dessen, was möglich ist oder nicht, schon die Kenntniß, wenn nicht aller, so doch sehr vieler reinen Begriffswahrheiten, vornehmlich synthetischer Begriffssätze voraus; denn diese Art von Wahrheiten und keineswegs die analytischen oder wohl gar die identischen kommen hier in Betracht. Die Behauptung also, daß die Kategorien nur innerhalb der Sphäre der möglichen Erfahrung anwendbar sind, hätte eigentlich den Sinn: die reinen Begriffswahrheiten können einzig allein auf Gegenstände bezogen werden, die als wahrgenommene zu denken, keiner reinen Begriffswahrheit widerspricht. Um also die Grenzen der Anwendbarkeit der reinen Begriffswahrheiten zu erfahren, muß man die reinen Begriffswahrheiten erst unbegrenzt anwenden!! —

In dem zweiten Buche seiner Analytik, der Analytik der Grundsätze geht Kant (S. 157) von der Behauptung aus, „daß in allen Subsumtionen eines Ge„genstandes unter einen Begriff die Vorstellung des er„steren mit der letzteren gleichartig sein müsse, d. i. „der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem zu „subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird. Nun sind „aber, sagt er, reine Kategorien und empirische An„schauungen ganz ungleichartig. Also muß es ein Drittes „geben, was einerseits mit der Kategorie, andererseits „mit der Erscheinung gleichartig ist. Diese vermittelnde „Vorstellung muß einerseits intellectuell, andrerseits „sinnlich sein. Eine solche ist das transcendentale „Schema" (S. 158). „Eine transcendentale Zeitbe„stimmung ist einerseits mit der Kategorie gleichartig, „weil sie auf einer Regel a priori beruht, andererseits „sinnlich. Daher wird die Anwendung der Kategorie „auf Erscheinungen möglich sein — vermittelst der trans„cendentalen Zeitbestimmung, welche somit das Schema „der erstern ist" (das.). „Dieses Schema ist nicht ein „Bild, sondern macht Bilder erst möglich, es ist nur die „Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Ein„bildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen „(S. 159). Das Schema aller Gegenstände überhaupt ist die „Zeit, aller Größen die Zahl, die Vorstellung von einer „successiven Addition von Einem zu Einem; das Schema „der Wirklichkeit ist Dasein zu einer bestimmten Zeit, der „Nothwendigkeit Dasein zu aller Zeit u. s. w." (S. 161 f.).

Gegenbemerkungen. Wir müssen unverholen gestehen, daß wir diese Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe für durchaus unrichtig halten, und in diesem Urtheile glauben wir zum Theil auch dadurch bestärkt zu werden, daß selbst mehrere Freunde der kritischen Philosophie darüber ein ähnliches Urtheil gefällt haben.

1. Wir wissen durchaus nichts von einer Gleichartigkeit, die zwischen der Vorstellung von einem Gegenstande und zwischen dem Begriffe, unter welchen wir ihn subsumiren wollen, Statt finden müsse. K. selbst beantwortet die Frage, worin die Gleichartigkeit zu bestehen habe, nur mit den Worten: „der Begriff müsse „dasjenige enthalten, was in dem Gegenstande vor„gestellet wird." — Wie soll dies möglich sein? Der Begriff Etwas z. B. ist ein ganz einfacher und umfaßt doch alle Gegenstände. Nach dieser K.'schen Behauptung aber müßte dieser Begriff (wie einst auch Lambert irriger Weise dachte) der allerzusammengesetzteste sein, und weil sich z. B. auch dieser Rosenstock unter ihm subsumiren läßt, alles dasjenige, was ich mir an diesem Rosenstocke vorstelle oder vorstellen kann, als Bestandtheil enthalten!!

2. Nicht zugeben können wir auch, daß jeder reine Verstandesbegriff und jede Anschauung ein Paar so ungleichartige Dinge wären, daß die letztere nie dem ersteren unterstehen könnte. Ist denn nicht der Begriff einer An-

schauung selbst ein reiner Verstandesbegriff, dem jede Anschauung nothwendig unterstehet?

3. Wie soll es ferner, wenn die Kategorie und die Anschauung so ungleichartig sind, daß diese jener nicht unterstehet, ein Drittes geben, das diese Subsumtion vermittelt? Wir dächten, wenn sich die Vorstellung x unter die Vorstellung **M** und diese sich unter die Vorstellung **A** subsumiren läßt, so lehre die Logik, daß sich die Vorstellung x auch unmittelbar unter die Vorstellung **A** subsumiren lasse.

4. Daß die transcendentalen Zeitbestimmungen intellectuell sowohl als auch sinnlich wären, das Letztere nämlich in so fern, als sie die Vorstellung der Zeit (eine Anschauung) enthalten, erscheint uns als Irrthum. Wir haben bereits nachgewiesen, daß die Vorstellung der Zeit keinesweges der Gattung der Anschauungen angehöre, und sonach nur einzig den Begriffen beizuzählen sei.

5. Der Name Schema kann doch, wie gleichfalls zur Genüge von uns dargethan wurde, wohl nichts Anderes bedeuten, als die genetische Erklärung irgend eines Begriffes. Durch das Schema zwei Gegenstände vermitteln, muß also so viel heißen, als mit Hilfe eines Begriffes dieses zu Stande bringen, oder eines Begriffes sich bedienen, um eine Anschauung einem Begriffe unterzuordnen (s. oben S. 71).

6. Schließlich können wir ganz und gar nicht zulassen, daß der Begriff eines Quantums oder einer Größe, eben so wenig, als der einer Zahl, den der Zeit in sich

begreife. Welche die wahren Bestandtheile dieser beiden Begriffe der Größe sowohl als der Zahl seien, darüber belehrt uns die Wissenschaftslehre §. 87.

Als obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile stellt K. den bekannten Satz des Widerspruchs auf (S. 166 f.). Allein ein Grundsatz im eigentlichen Sinne des Wortes, oder ein Satz, aus welchem alle analytischen Urtheile wie Folgen aus ihrem Grunde ableitbar wären, ist der Satz des Widerspruches nicht und kann es nicht sein. Nicht ableiten lassen sich die analytischen Urtheile aus jenem Satze, sondern sie sind blos spezielle Beispiele von demselben. Auch scheint K. selbst die Sache nicht so streng zu nehmen, sondern verweiset nur in seiner Erläuterung auf den Widerspruch, den wir begehen würden, wenn wir leugnen wollten, daß einem gewissen Subjecte ein Prädicat angehöre, das in ihm schon als ein Bestandtheil enthalten ist; und dagegen wäre allerdings nichts zu erinnern. Nur hätte K. nicht der Meinung sein sollen, der er wirklich war, daß er hiermit schon die Entstehung der analytischen Urtheile erklärt und unsere Berechtigung, sie zu fällen, dargethan habe. Denn daraus allein, daß wir in der Bildung eines Urtheiles nicht über den Begriff der Subjectvorstellung desselben hinausgehen, läßt sich noch nicht folgern, es müsse dies Urtheil nothwendig ein wahres sein. Ist die Subjectvorstellung nicht gegenständlich, so

entbehrt auch ein analytisches Urtheil der Wahrheit. Kreisflächen sind geometrische Figuren, ist ein analytischer und unstreitig ein wahrer Satz. Gäbe es jedoch keine Kreisflächen, so wäre es auch nicht wahr, daß sie geometrische Figuren sind.

Den obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile aber drückt K. auf folgende Art aus: „Ein jeder „Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen „der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der An„schauungen in einer möglichen Erfahrung“ (S. 171).

Synthetische Urtheile a priori sind ihm demnach möglich, „wenn wir die formalen Bedingungen der An„schauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft „und die nothwendige Einheit derselben in einer trans„cendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungs„erkenntniß überhaupt beziehen“ (das.). Wie wir über diese Behauptungen K.'s denken, erhellet zur Genüge aus unserem vorhergehenden Vortrage; wir dürfen uns daher hier nur kurz fassen. K.'s oberster Grundsatz der synthetischen Urtheile will nichts anderes besagen, als daß ein jeder Gegenstand unserer Erkenntniß durch eine Anschauung bedingt sei, die wir mit ihm verknüpfen, oder daß wir nur alsdann zu einer Erkenntniß gelangen, nur dann ein wahres Urtheil fällen können, wenn sich mit dem Subjecte, welches den Gegenstand des Urtheils vorstellet, eine Anschauung verbinden läßt. Allein wir haben bereits dargethan, daß uns aus dieser Annahme nicht einmal klar werde, wie die Erfahrungs-

urtheile entstehen, geschweige denn, daß darin die apriorisch synthetischen Urtheile hinlängliche Erklärung finden sollten. Die Möglichkeit der letztern soll nach K. gleichfalls auf Anschauungen beruhen, aber nicht auf empirischen, sondern auf apriorischen oder reinen Anschauungen und diese seien die Vorstellungen von Zeit und Raum. Wie falsch diese Lehre und wie es K. nie gelungen ist, mittels derselben die Entstehung auch nur Eines apriorischen Urtheiles zu erklären, haben wir oben gesehen. Der Versuch, dies mit dem von ihm sogenannten Schema des Begriffes und der Synthesis beider durch Hilfe der reinen Einbildungskraft zu bewirken, muß als ein völlig verunglückter, ingleichen das Gerede von einer synthetischen Einheit in der Apperception durch die Vorstellung: ich denke, als ein durchaus unbegründetes betrachtet werden.

Wie früher die Kategorien, so will nun Kant die synthetischen Grundsätze ordnen, und widmet dieser systematischen Anordnung derselben einen besonderen Abschnitt (S. 111 ff.). „Die Tafel der Kategorien," sagt er (S. 173), „gibt uns die Tafel der Grundsätze, weil „diese doch nur die Regeln des objectiven Gebrauches „der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Ver- „standes sind also: 1. „Axiomen der Anschauung; „2. Anticipationen der Wahrnehmung; 3. Ana-

„logien der Erfahrung; 4. Postulate des em-„pirischen Denkens überhaupt;“ und lauten, wie folgt.

1. „Das Princip der Axiomen der Anschauung ist: „Alle Anschauungen sind extensive Größen“ (S.174).

2. „Das Princip der Anticipationen der Wahr-„nehmung ist: In allen Erscheinungen hat das „Reale, was ein Gegenstand der Empfindung „ist, intensive Größe, d. i. einen Grad“ (S.178).

3. „Das Princip der Analogie der Erfahrung ist: Erscheinung ist nur durch die Vorstellung ei-„ner nothwendigen Verknüpfung der Wahr-„nehmungen möglich“ (S 186). Hierher gehören:

a) „Grundsatz der Beharrlichkeit der Sub-„stanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen „beharrt die Substanz und das Quantum „derselben wird in der Natur weder vermehrt „noch vermindert“ (S. 190).

b) „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Ge-„setze der Causalität: Alle Veränderungen ge-„schehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der „Ursache und Wirkung“ (S. 195).

c) „Grundsatz des Zugleichseins nach dem Ge-„setze der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahr-„genommen werden können, sind in durchgängiger Wechsel-„wirkung“ (S. 211).

4. „Postulate des empirischen Denkens überhaupt:

a) „Was mit den formalen Bedingungen der Er„fahrung (der Anschauung und dem Begriffe nach) übereinkommt, ist möglich."

b) „Was mit den materialen Bedingungen der Er„fahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich."

c) „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach „allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, „ist (existirt) nothwendig" (S. 217).

Die Beweise und Erläuterungen, welche Kant diesen Grundsätzen beifügt, können wir hier nicht einmal in einem Auszuge mittheilen; glauben jedoch durch nachstehende Bemerkungen den Leser in den Stand zu setzen, ein Urtheil über den Werth der von unserem Philosophen aufgestellten reinen Grundsätze zu fällen.

1. Daß eine jede subjective Anschauung, ja Vorstellung überhaupt, sowohl hinsichtlich ihrer Dauer als auch hinsichtlich ihrer Lebhaftigkeit eine Größe habe, gestehen auch wir zu. Aber das ist es gar nicht, was K. in seinem Axioma der Anschauung behauptet. Hier will er eigentlich nur sagen, daß eine jede Zeitdauer und eben so auch eine jede Entfernung im Raume eine Größe, eine extensive Größe besitze; und das ist allerdings unwidersprechlich. Allein wir können nicht zugeben, daß diese Größen Anschauungen sind. Denn die Dauer einer Secunde oder die Entfernung meiner zwei Fingerspitzen ist und kann eben so wenig ein

Gegenstand meiner Anschauung sein, als die Dauer eines Jahrtausendes oder die Entfernung, die zwischen diesem Fixsterne und der bald über ihn hingleitenden Mondscheibe obwaltet. Was wir anschauen, sind blos gewisse Farben, Laute, Töne u. s. w., aus deren Vorhandensein wir das Verfließen einer gewissen Zeit und das Vorhandensein gewisser Gegenstände, die diese Vorstellungen in uns hervorbringen, und in diesen und jenen Raumverhältnissen unter einander stehen, oft durch sehr viele Zwischensätze erschließen.*)

2. Der Grundsatz, daß jede Empfindung eine gewisse (und zwar intensive) Größe habe, hat seine vollkommene Richtigkeit; denn allerdings müssen wir uns die Kräfte der Wesen, also auch die Empfindungskräfte derselben und ihre Wirkungen, die Empfindungen, als intensive Größen denken.

3. Auch gegen die drei Anticipationen der Wahr-

*) Wir können nicht umhin, hier der Darstellung, die Dr. Theodor Waitz in seiner Grundlegung zur Psychologie (Hamburg und Gotha 1846 b. Perthes) von diesem Gegenstande (S. 87 ff.) gibt, mit Beifall zu gedenken. „Es muß geleugnet werden, daß ursprünglich mit der Gesichtsempfindung und durch sie die Seele sogleich zur Vorstellung einer Fläche gelange" (S. 87). „So wenig als Vorstellungen von Flächen überhaupt unmittelbar durch das Gesicht gegeben werden können, ist dies mit der Vorstellung der Continuität möglich" (S. 89). „Lage und Größe der Gegenstände werden nicht unmittelbar gesehen, sondern beurtheilt und geschätzt" (S. 90) u. s. w.

nehmungen ist nichts zu erinnern; nur will uns bedünken, daß Kant nicht deutlich genug erkannt habe, wie alle Ursachen und Wirkungen immer nur gleichzeitig sind, weil er (z. B. S. 206) diese Gleichzeitigkeit nur von dem größten Theile der wirkenden Ursachen behauptet. Die Sache verhält sich aber in der That so. Jede Wirkung, die eine endliche Ursache hervorbringt, besteht in einer Veränderung, und kommt sonach nur innerhalb einer gewissen Zeit zu Stande. So lange sie dauert (so lange sich etwas verändert), so lange muß auch die Ursache, nämlich die vollständige, vorhanden sein und wirken. Allein wir nennen im gemeinen Sprachgebrauche gar oft Ursachen, was nur eine Theilursache, d. h. nur Einer derjenigen Gegenstände ist, die erst in Verbindung mit gewissen andern die Wirkung hervorbringen können; und von solchen Theilursachen gilt es allerdings, daß sie oft eine sehr lange Zeit früher, bevor die eigentliche Wirkung zu Stande kommt, vorhanden sind, auch diese zuweilen überdauern. So ist dies z. B. mit Stein und Stahl der Fall, die vor dem Funken existiren, von welchem man insgemein sagt, daß er durch sie hervorgebracht, ihre Wirkung sei, jene beiden sonach die Ursache desselben. Im Grunde aber sind Stahl und Stein nur Theilursachen des Funken; denn um den letzteren zu erzeugen, gehört noch eine Kraft, die beide an einander schlägt, gehört auch noch Luft, kurz die ganze vollständige Ursache dazu, die nur erst mit der Wirkung zu gleicher Zeit ins Dasein kommt

Aber eben so wenig überdauert die Wirkung die Ursache, sondern hört auf, sobald die Ursache zu wirken aufgehört hat. Es zeigt sich kein Funken, wenn Stein und Stahl nicht geschlagen werden. Umsonst wendet man hier ein, daß ja das Gebäude seinen Baumeister noch lange überdauere, daß ein jeder Körper, durch irgend eine Kraft in Bewegung gesetzt, sich in eben der Richtung und mit eben der Geschwindigkeit, die er in dem letzten Augenblicke, als die Kraft auf ihn einwirkte, erhalten hatte, ohne Aufhören bewegen werde, wenn ihm nicht ein Hinderniß auf seinem Wege begegnet u.s.w. Denn hier, in diesen Beispielen wird etwas für die Wirkung einer Ursache angesehen, was eigentlich ihre Wirkung nicht ist, sondern vielmehr das Erzeugniß vieler andern Factoren. Daß z B. das Gebäude fortdauert, ist keineswegs die Wirkung des Baumeisters, sondern vielmehr die Wirkung der Kräfte der Materie, aus der das Gebäude besteht. Daß ein Körper seinen Ort verändere oder sich bewege, dazu ist eine Geschwindigkeit vonnöthen, die in dem Körper liegt, als die eigentliche, unmittelbare Ursache der Bewegung, und eine Kraft, die durch ihre Einwirkung auf den Körper in der Geschwindigkeit desselben eine Veränderung erzeugt. So lange diese Kraft wirkt, so lange dauert die Geschwindigkeit, d.i. sie wächst; hört die Kraft auf zu wirken, hört auch die Wirkung selbst auf, die Veränderung oder das Wachsthum der Geschwindigkeit. Die Geschwindigkeit also, die der Körper im letzten Zeitpuncte erhält, bleibt unverändert, und weil

die Geschwindigkeit die eigentliche Ursache der Ortsveränderung ist, so dauert auch diese noch fort, und der Körper bewegt sich ohne aufzuhören. — Diese Beispiele heben daher unsere obige Behauptung von der Gleichzeitigkeit der Ursache und Wirkung so wenig auf, daß sie sie vielmehr bestätigen. Uebrigens ist dieses Theorem nicht ohne Bedeutung für die Wissenschaft; z. B. wenn es sich um die Entscheidung der metaphysischen Frage: ob die Welt in ihrem ewigen Dasein für eine Wirkung Gottes angesehen werden könne? handelt.

4. Die drei sogenannten Postulate des empirischen Denkens endlich können wir nicht umhin, für völlig unrichtig zu erklären. Möglich ist unserer Ueberzeugung nach alles, aber auch nur allein alles dasjenige, was keiner reinen Begriffswahrheit widerspricht. Eine in zwei gerade Linien eingeschlossene Fläche (bilinium) erklären wir nicht für möglich, sondern für unmöglich; weil eine solche Fläche einer reinen Begriffswahrheit, nicht, wie Kant glaubt, einer Anschauung (nämlich der reinen Anschauung des Raumes) widerspricht. Es ist auch gar nicht zu besorgen, daß wir durch diese Voraussetzung uns in Hirngespinnste verwirren werden, wenn wir nur in der Bildung unserer Urtheile mit der gehörigen Vorsicht verfahren. — Daß sich in der Zusammensetzung eines Begriffes keine einander widersprechende Merkmale, wie b und non b finden, genüget zur Voraussetzung der Gegenständlichkeit eines solchen Begriffes freilich noch nicht; aber daß wir nur

dann erst von dieser Gegenständlichkeit desselben versichert werden könnten, wenn die Erfahrung uns einen diesem Begriffe unterstehenden Gegenstand kennen lehrt, ist denn doch auch übertrieben. Es ist dies eine Folgerung aus der falschen, von uns bereits widerlegten Behauptung, daß wir zur Bildung irgend eines synthetischen Urtheiles immer nur dann erst berechtigt werden können, wenn wir mit der Subjectvorstellung desselben eine reine oder empirische Anschauung und in dieser das Prädicat, welches wir dem Subjecte beilegen wollen, verknüpft haben.

In demselben Buche der Analytik kommt noch das Hauptstück vor mit der Ueberschrift: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in **Phaenomena** und **Noumena** (S. 236 ff).

Hier wird wiederholt versichert, „daß wir keine andern „Gegenstände erkennen, als solche, die sinnlich angeschaut „werden können und Phänomena heißen. Der Begriff „eines Dinges, das kein Object einer sinnlichen Anschau„ung wäre, Noumenon sei ein blos problemati„scher, von dem wir nicht wissen können, ob ihm ein „Gegenstand entspreche; denn anders als durch Anschau„ungen können uns Gegenstände nicht gegeben werden, „und andere als sinnliche Anschauungen, etwa intellectuelle, „haben wir nicht, wissen nicht einmal, ob es solche gebe"

(S. 247). Dennoch gründet K. auf diesen problematischen Unterschied zwischen den Dingen so manchen wichtigen Lehrsatz, z. B. den von der menschlichen Freiheit, wie wir später sehen werden!

Beigefügt ist diesem Hauptstücke noch ein „Anhang von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe „durch die Verwechslung des empirischen Ver„standesgebrauches mit den transcendentalen" (S. 254 ff.). — Alle Urtheile, heißt es hier, bedürfen einer vorläufigen Reflexion, d. i. Vergleichung der dazu gehörigen Begriffe. Diese ist entweder blos logisch, wenn sie das Verhältniß der Begriffe schlechthin betrifft, oder transcendental, wenn sie die Erkenntnißart, der die Begriffe zugehören, betrifft. Die Verhältnisse, in welchen die zu vergleichenden Begriffe mit einander stehen können, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreites, des Innern und Aeußern, des Bestimmbaren (Materie) und der Bestimmung (Form). Werden die Begriffe blos logisch verglichen, so ist man in Gefahr, ein Verhältniß dieser Art zwischen ihnen festzusetzen, das in transcendentaler Hinsicht keine Giltigkeit hat, ein Verstoß, welchen Kant die Amphibolie nennt. Er stellt hierüber folgende Regeln auf:

1. Einerleiheit und Verschiedenheit. Ein Gegenstand mit denselben innern Bestimmungen ist immer derselbe, wenn es ein Gegenstand des reinen Verstandes (Noumenon) ist. Ists aber ein Erscheinungsding (Phae-

nomenon), so kann die blose Verschiedenheit der Orte zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund sein, mehrere anzunehmen. Leibnitzens Principium identitatis indiscernibilium (daß nicht zwei Dinge einander völlig gleich sind) gilt also wohl von Verstandesdingen, nicht aber von Erscheinungsdingen, auf welche er ihn doch gleichfalls angewandt wissen wollte.

2. Einstimmung und Widerstreit. Realitäten des reinen Verstandes als blose logische Beziehungen können einander nie widerstreiten, wohl aber als Erscheinungen. — Leibnitzens Behauptung also, das Uebel sei eine blose Schranke, gilt abermals nicht von den Erscheinungen.

3. Das Innere und Aeußere. Ein Gegenstand des reinen Verstandes muß innere Bestimmungen haben, die keine Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes haben. Dagegen sind die inneren Bestimmungen eines Erscheinungsdinges nichts als Verhältnisse. Dieses veranlaßte Leibnitzen zur Annahme seiner Monaden als Substanzen, die sich innerlich, durch ihre eigenthümlichen Vorstellungen unterscheiden; aber ihr Dasein kann eben deßhalb, weil es keine Erscheinungen sein sollen, nicht dargethan werden.

4. Materie und Form. Im Begriffe des reinen Verstandes geht die Materie der Form vor; daher nahm Leibnitz erst Dinge mit Vorstellungskräften (Monaden) an, und darauf gründete er erst ihre äußeren Verhältnisse. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände als Erscheinungen bestimmen,

so geht die Form der Anschauung, Raum und Zeit vor aller Materie (den Empfindungen) vorher.

Gegenbemerkungen. 1. Daß einem jeden Urtheile eine Reflexion, welche die Vorstellungen desselben vergleicht, vorhergehe, können wir nicht zugeben, denn eine solche Vergleichung, eine Erkenntniß der Einerleiheit oder Verschiedenheit u. s. w. ist selbst schon ein Urtheil, würde also abermals eine Vergleichung oder ein Urtheil voraussetzen, und so fort ins Unendliche.

2. Ueberhaupt finden wir nicht, daß die vier Paare von Begriffen, die K. unter dem Namen der Reflexionsbegriffe zusammengestellt hat, ein eigentliches Ganze der Art, wie er von ihnen rühmt, bilden. K. leitet nämlich diese Begriffe aus den bekannten vier Momenten ab, denen er alle Urtheilsformen unterstellt. Da uns aber diese Eintheilung der Urtheile als unrichtig erscheint, so können wir auch die der Reflexionsbegriffe nicht billigen. Sie sollen blose Verhältnisse unter Begriffen oder Vorstellungen überhaupt vorstellen. Dagegen ist gewiß, daß wir nicht das Verhältniß zwischen zweien Vorstellungen aussagen, wenn wir behaupten, daß zwei Vorstellungen von einem und demselben wirklichen Gegenstande als ihrer Ursache erzeugt werden, d. i. behaupten, daß dasjenige, was wir gegenwärtig wahrnehmen, dasselbe sei mit demjenigen, was wir bereits zu einer andern Zeit wahrgenommen haben. Vielmehr ist es ein Verhältniß, in welchem zwei Vorstellungen zu einem wirklichen Gegenstande stehen, das wir vorgestellt wissen

wollen, wenn wir die beiden Begriffe des Einerlei- und des Verschiedenseins auf die genannte Weise anwenden. Die Begriffe der Einstimmung und des Widerstreites aber beziehen sich zunächst und unmittelbar nicht auf Vorstellungen, sondern auf Sätze; nur von diesen und nicht von jenen läßt sich sagen, daß sie mit einander einstimmen oder im Widerstreite seien. Gewisse Vorstellungen **A** und **B** können blos in so fern widerstreitend genannt werden, als die beiden Sätze: x ist **A** und x ist **B** im Widerstreite sind, oder zugleich nicht wahr sein können. Die Begriffe des Aeußeren und Inneren drücken zwei Arten von Beschaffenheiten aus, die an sich keine Vorstellungen sind, sondern blos Gegenstände von Vorstellungen sein können. Form und Materie endlich sind Begriffe, die zwar auch auf Vorstellungen, aber eben so auf hundert andere Gegenstände anwendbar sind. Denn sagen wir nicht, daß Gold, Silber, Marmor, Holz u. dgl. die Materie sei, aus der irgend ein Bildwerk verfertigt ist? dagegen die Art und Weise, auf welche jene Massen zu einem Ganzen sind gestaltet worden, pflegen wir die Form des Bildwerkes zu nennen. — „Mögen doch," wird Jemand im Sinne K.'s einwenden, „mögen doch diese Begriffe „auf vielerlei Gegenstände sich beziehen: nur dann, wenn „sie auf Vorstellungen und Urtheile angewendet werden, „dann allein bilden sie ein der Logik angehöriges Ganze. „Der Verstand erzeugt ein allgemeines oder besonderes „Urtheil, insofern ihm das Verhältniß, in welchem die

„Gegenstände der Subject- und Prädicatvorstellung zu „einander stehen, als ein Verhältniß der Einerleiheit und „Verschiedenheit erscheint; der Verstand bejaht oder ver- „neint, in wie weit er einsieht, daß das Subject und „Prädicat mit einander übereinstimmen oder streiten; der „Verstand urtheilt kategorisch oder hypothetisch, oder dis- „junctiv, in wie weit das Verhältniß zwischen Subject „und Prädicat ein Inneres oder Aeußeres ist; der Ver- „stand sagt endlich ein problematisches oder assertorisches „oder apodiktisches Urtheil aus, je nachdem er den Grund „der Verbindung der beiden genannten Vorstellungen in „der Form oder in der Materie zu finden müssen glaubt." — Wir haben dagegen zu erinnern: Wenn auch die Art und Weise, wie hier der Ursprung der allgemeinen und besonderen, der bejahenden und verneinenden Urtheile erklärt wird, zu billigen wäre (obgleich es etwas sonderbar klingt, wenn es heißt, der Verstand erzeuge ein allgemeines oder besonderes Urtheil durch die Einsicht, daß die Subjectvorstellung zur Prädicatvorstellung im Verhältnisse entweder der Einerleiheit oder Verschiedenheit stehe): so können wir doch nicht zulassen, der Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheilen liege darin, daß in den ersteren ein inneres, in den beiden letzteren aber ein äußeres Verhältniß zwischen Subject und Prädicat stattfinde. Denn müßte man die Begriffe des Inneren und Aeußeren nicht wahrhaft willkürlich brauchen, wenn wir behaupteten, in dem Satze: Der Planet Merkur steht zunächst der Sonne, würde ein

inneres Verhältniß, in dem Satze dagegen: Wenn Merkur der Sonne zunächst steht, so ist die Intensität des Lichtes, das er empfängt, größer, als diejenige, die die Erde erhält; oder: Merkur hat entweder ein stärkeres oder schwächeres Licht als die Erde — ein äußeres Verhältniß ausgedrückt? Noch weniger können wir der Behauptung beipflichten, es werde ein problematisches Urtheil von uns gefällt, wenn der Grund der Verbindung zwischen Subject und Prädicat blos in der Form, ein assertorisches und apodiktisches, wenn er in der Materie gegeben ist. Nicht aus der Betrachtung der Form allein, sondern auch der Materie geht der Grund hervor, warum ich das Urtheil: der Mond hat keine Flüsse, auch nur problematisch fällen darf.

3. Leibnizens Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden erhält, wenn er auch bisher noch nicht streng erwiesen worden wäre, dennoch einen überaus, ja unendlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit durch den blosen Umstand, daß zwei Substanzen, um einander vollkommen gleich zu sein, nebst ihren ursprünglich ganz gleichen Anlagen, auch von Ewigkeit her durchaus ganz gleiche Schicksale erlebt haben müßten.

4 Daß logische Bejahungen einander nie widerstreiten können, ist ein Irrthum, der aus der Vorstellung hervorgeht, daß es keine andere als analytische Wahrheiten gebe, oder daß der Satz: A hat b, nur dann wahr sein könne, wenn die Vorstellung b in der Vorstellung A als ein Bestandtheil steckt. Findet das Ge-

gentheil statt, so können die Sätze: Jedes A hat b, und kein C hat b, beide wahr sein, auch wenn die Vorstellungen A und C gar keine Verneinung in sich schließen; dann also ist die Vorstellung eines Dinges, das zugleich A und C wäre, eine widersprechende, obgleich sie aus lauter Bejahungen zusammengesetzt ist. Aus diesem Grunde erklären wir das allervollkommenste Wesen keineswegs, wie man es sonst wohl gethan, als ein Wesen, das alle nur immer gedenkbaren Kräfte in sich vereinigt, sondern nur als ein Wesen, das alle diejenigen Kräfte vereinigt, die neben einander möglich sind, und im höchsten Grade vereinigt, in welchem sie neben einander bestehen können.

5. Daß alle Bestimmungen der Erscheinungsdinge nur in Verhältnissen beständen, leugnen wir schon aus dem Grunde, weil ja auch wir Menschen den Erscheinungsdingen beigezählt werden müssen, und die Beschaffenheit des Denkens, die wir ein Jeder an uns selbst wahrnehmen, geständlicher Weise kein bloses Verhältniß, sondern eine innere Bestimmung ist.

6. Die Frage, ob die Materie der Form oder die Form der Materie vorhergehe, kann sicher nicht in eigentlicher Bedeutung von einem Frühersein in der Zeit verstanden werden, hat also wohl nur den Sinn, als wenn gefragt würde, welche von beiden die andere begründe oder bedinge? — Verstehen wir daher unter Materie, wie hier nothwendig verstanden wird, die Substanzen, und unter Form die Verhältnisse derselben in Zeit und Raum: so können wir weder der Meinung, die Kant

Leibnizen beilegt, daß nämlich die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, in welchen sich die Substanzen befinden, in den innern Beschaffenheiten der letzteren begründet seien, noch auch der Kant'schen Entscheidung beipflichten. Denn aus den innern Beschaffenheiten einer Substanz folgt durchaus nicht, zu welcher Zeit sie diese Beschaffenheiten habe, und in welchem Orte sie sich befinde, sondern es sind unserer Meinung nach die Orte der Dinge eben diejenigen Verhältnisse zwischen denselben, die wir zu ihren Kräften uns noch hinzu denken müssen, um uns erklären zu können, warum sie in diesen und jenen Zeiten gerade diese und jene Einwirkungen auf einander ausüben.

Den zweiten Theil der transcendentalen Logik bildet die transcendentale Dialektik. Vorausgeschickt wird die Lehre vom transcendentalen Scheine (S. 276 ff.), dann die Lehre von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transcendentalen Scheines (S. 280 ff.). Denn K.'s Dialektik ist eben nichts anderes, als „die Logik „des Scheines." Er wirft demnach zunächst die Frage auf: woher Schein und Irrthum überhaupt entstehen? und antwortet: nicht durch die Sinne; denn die Sinne urtheilen überhaupt nicht. Nicht durch den Verstand allein; denn wenn der Verstand blos nach seinen eignen Gesetzen vorgeht, so muß das gefällte Urtheil nothwendig diesen Gesetzen gemäß sein, und dann ist es nicht irrig,

sondern richtig. Also muß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werden, durch diesen nämlich geschieht, daß „die subjectiven Gründe des Urtheils „mit den objectiven zusammenfließen, und diese „von ihrer Bestimmung abweichend machen" (S. 277). Ferner bemerkt K., daß es nicht der empirische, sondern der transcendentale Schein sei, welcher hier in Untersuchung kommt. Jener entspringe aus blosem Mangel an Aufmerksamkeit auf die Regeln der Logik und verschwinde, so wie man nur Acht gibt; dieser dagegen höre nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transcendentale Kritik deutlich eingesehen hat. Die Ursache davon ist, daß in unserer Vernunft Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird (S. 278 f.).

Wir bemerken:

1. Die Art und Weise, wie K. die Entstehung des Irrthums zu erklären sich bemühet, können wir nicht billigen. Denn die Frage, wie die Sinnlichkeit ihren Einfluß auf den Verstand übe und das Zusammenfließen der subjectiven Gründe mit den objectiven bewirke, bleibt hier unbeantwortet; ja es ist uns nicht ein-

mal deutlich, was wir uns unter diesem Zusammenfließen eigentlich vorstellen sollen.

2. Wenn zur Erklärung des Irrthums vorausgesetzt wird, daß es gewisse Maximen des Vernunftgebrauches gebe, welche das (fälschliche) Ansehen objectiver Grundsätze haben: so wird ja schon in dieser Voraussetzung selbst das Vorhandensein eines gewissen Irrthumes zu Grunde gelegt, nämlich des Irrthumes, vermöge dessen wir die blos subjective Nothwendigkeit einer Begriffsverbindung für eine objective Nothwendigkeit halten.

3. Ganz anders und wie uns däucht richtiger verfährt Bolzano, der zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß es eben so wie ein Verhältniß der Ableitbarkeit, auch eines der blosen Wahrscheinlichkeit zwischen den Sätzen an sich oder in objectiver Bedeutung, d. h. ganz abgesehen von unserer Urtheilskraft gebe. So stehet z. B. der Satz: daß Cajus eine schwarze Kugel aus jener Urne gezogen habe, zu dem Satze, daß sich in jener Urne 90 schwarze und 10 weiße Kugeln befinden, in dem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit, so zwar, daß der Grad dieser Wahrscheinlichkeit $= \frac{9}{10}$ ist, und dies ganz abgesehen davon, ob irgend Jemand da ist, der den einen oder den andern dieser Sätze für wahr hält oder nicht (Wissenschaftsl. §. 309). Ferner behauptet Bolzano, es sei eine Eigenheit unserer Urtheilskraft, wenn ein Satz M zu gewissen andern von uns für wahr gehaltenen Sätzen A, B, C, D, ... in dem Verhältnisse einer von uns erkannten, überwiegend großen Wahr-

scheinlichkeit steht (d. h. wenn wir diese Wahrscheinlichkeit für größer als $\frac{1}{2}$ schätzen), nicht nur das Urtheil, daß M wahrscheinlich ist, sondern das Urtheil M selbst zu fällen, und zwar mit einem Grade von Zuversicht, der eben dem wahrgenommenen Grade der Wahrscheinlichkeit gemäß ist. Daß sich dies wirklich so verhalte, kann Niemand in Abrede stellen; so wie auch, daß wir, in dem wir so urtheilen (indem wir dasjenige, was einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit hat, erwarten), noch eben nicht nothwendig irren; wohl aber begreift sich, wie aus dieser Eigenheit unseres Geistes die Möglichkeit zu irren hervorgehe. Denn das Wahrscheinliche, und wenn es einen auch noch so hohen Grad der Wahrscheinlichkeit hat, muß darum noch nicht das Wahre sein. Indem wir uns also genöthigt sehen, dasjenige, was einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit hat, zu erwarten, und also für wahr zu halten, halten wir zuweilen auch etwas für wahr, was doch nicht in der That wahr ist, d. h. wir irren.

Von der reinen Vernunft (dem Sitze des transcendentalen Scheines) gibt uns Kant die Erklärung, sie sei das Vermögen der Principien (synthetischer Erkenntnisse aus reinen Begriffen) S. 280. Beim Schließen insbesondere geht das Streben der Vernunft dahin, die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse auf die kleinste Anzahl von Principien zu bringen und dadurch die höchste

Einheit zu bewirken (S. 284). Das oberste Princip der reinen Vernunft ist der Satz: „Wenn das Bedingte gegeben ist, ist auch die ganze Reihe der Bedingungen „oder das Unbedingte gegeben" (S. 286). Es fragt sich aber, ob dieser Grundsatz eine objective Giltigkeit habe, oder eine blose logische Vorschrift sei, die höchst mögliche Einheit in unsere Erkenntnisse zu bringen? K. untersucht dies in den beiden Büchern seiner transcendentalen Dialektik, davon das erste von den Begriffen, das zweite von den Schlüssen der Vernunft handelt.

Die Begriffe der reinen Vernunft, welche die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen, will K. Ideen genannt wissen, und meint, daß auch schon Plato das Wort in diesem Sinne genommen (S. 289), worüber wir nicht streiten wollen, obgleich wir glauben, daß es eine zweckmäßigere Bedeutung dieses Wortes gebe. Wie die Formen der Urtheile die Kategorien lieferten, so können wir, sagt K. erwarten, daß die Formen der Vernunftschlüsse die transcendentalen Ideen darbieten werden (S. 295). Die Reihe der Prosyllogismen oder die aufsteigende Reihe der Bedingungen muß nämlich, sie mag begrenzt oder unbegrenzt sein, immer als vollständig, unbedingt oder absolut wahr von der Vernunft vorausgesetzt werden (S. 301 f.). — Die transcendentalen Ideen selbst leitet K. durch folgende Betrachtung (S. 302 ff.) ab. Alle Beziehung einer Vorstellung ist nur eine doppelte, entweder auf das Subject oder auf ihre Objecte, welche letztere entweder blose Er=

scheinungen oder Gegenstände des Denkens sein können. Also ist alles Verhältniß der Vorstellungen dreifach: 1) zum Subject, 2) zur Mannigfaltigkeit des Objects in der Erscheinung und 3) zu allen Dingen überhaupt. Folglich werden alle transcendentalen Ideen sich in drei Classen bringen lassen: 1) die unbedingte Einheit des denkenden Subjectes (Idee der Seele); 2) die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (Idee der Welt); 3) die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (Idee Gottes).

Bemerkungen. Kann es wohl etwas Gezwungeneres geben, als diese Ableitung der drei Ideen: Seele, Welt und Gott? Schon jene Freiheit in den Verhältnissen oder Beziehungen der Vorstellungen, wie gezwungen und unrichtig ist sie! — Eine Beziehung auf das denkende Subject findet ja nur bei Vorstellungen in der subjectiven Bedeutung des Wortes, d. h. bei Erscheinungen in dem Gemüthe eines denkenden Wesens statt; auf ein Object dagegen beziehen sich auch Vorstellungen an sich. Ferner darf nicht vergessen werden, daß nicht eine jede Vorstellung (man nehme das Wort in der subjectiven oder objectiven Bedeutung) ein Object vorstelle, z. B. die Vorstellung von Nichts, $\sqrt{-1}$ u. ä.; endlich daß auch die Eintheilung der Objecte in Erscheinungen und Gegenstände des Denkens überhaupt äußerst unlogisch sei, indem das erste Glied ganz in dem zweiten steckt. — Allein noch sonderbarer ist die Art, wie man

aus diesen zwei letzteren Verhältnissen die zwei Ideen: Welt und Gott herleiten soll. Ist denn die Welt der Inbegriff nur der Erscheinungsdinge? nicht der aller endlichen Substanzen? Eben so unrichtig ist es, Gott als ein Ding (Wesen) zu erklären, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält. Denn erstlich sind nicht alle Objecte des Denkens etwas Existirendes, wie z. B. die Wahrheiten an sich. Falsch ist es auch, von Gottes Denken und Erkennen die Möglichkeit der Wahrheiten an sich, vollends der nothwendigen, apriorischen Wahrheiten abhangen zu lassen. Begriffswahrheiten, reine Begriffswahrheiten, das Gesetz der Gravitation, das oberste Sittenprincip u. dgl. erkennet Gott, weil sie wahr sind, nicht aber sind sie Wahrheiten, weil sie Gott erkennet: sie sind vielmehr von Gottes, des Schöpfers Willen gänzlich unabhängig. Sodann hat nicht alles Existirende einen Grund seines Daseins und seiner Möglichkeit, der in Gott selbst liegt. Denn davon muß mindestens Gott selbst ausgenommen werden.

Anlangend die dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft, soll es derselben (nach S. 307) drei Classen geben, sowie es der Ideen, auf welche ihre Schlußsätze hinauslaufen, drei gibt. In der ersten Classe wird von dem Begriffe des Subjectes, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects

geschlossen; K. nennt diesen Schluß den Paralogismus der reinen Vernunft. Die zweite Classe beschäftigt sich mit der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Einheit; K. nennt sie die Antinomien. In der dritten Classe wird auf ein Wesen aller Wesen geschlossen; diesen Vernunftschluß nennt er das Ideal der reinen Vernunft. Uebrigens hieß es schon S. 283 und wird noch S. 296 wiederholt, daß diese drei dialektischen Schlußarten den drei Arten der Vernunftschlüsse, den kategorischen, hypothetischen und disjunctiven entsprechen.

Bemerkungen. Es würde zu weit führen, wollten wir zur vollständigen Widerlegung der Lehre K.'s von den dialektischen Schlüssen hier nachweisen, wie mangelhaft seine Lehre von den Schlüssen überhaupt sei. Darum möge nur Folgendes genügen. — Schon die Haupteintheilung der Schlüsse in unmittelbare und mittelbare, die in K.'s Logik vorkommt und von seinen Schülern festgehalten wird, däucht uns nicht zweckmäßig zu sein, in so fern jenen Schlüsse aus einer, diesen — Schlüsse aus mehreren Prämissen beigezählt werden. Denn gründet man die Eintheilung der Schlüsse auf die Anzahl der Prämissen, so ist nicht abzusehen, warum man Schlüsse aus Einer Prämisse einer besondern Classe zuweiset, dagegen Schlüsse aus zwei, drei u. s w. Prämissen alle in eine einzige Classe bringen will? Das könnte man höchstens nur, wenn unter den Schlüssen aus mehr als zwei Prämissen sich keine merkwürdige

einfache und eigenthümliche Schlüsse vorfänden, was jedoch nicht der Fall ist. Und mit welchem Rechte will man einige Schlüsse unmittelbar, andere mittelbar nennen? Ergibt sich nicht jede Schlußfolge aus ihren Prämissen stets unmittelbar? — Da wir ferner die Eintheilung der Urtheile nach den vier bekannten Momenten der Quantität, Qualität u. s. w. nicht für richtig halten: so können wir auch ihren Gebrauch für die Eintheilung der Schlüsse nicht zugestehen. Wie äußerst willkürlich und in mehrfacher Hinsicht gezwungen erscheint sie nicht in ihrer Anwendung auf die Abtheilung der unmittelbaren Schlüsse! Hier, bei den unmittelbaren Schlüssen soll es für jedes Moment eigene Schlußweisen geben; dagegen mit den mittelbaren Schlüssen soll es eine andere Bewandtniß haben, und das Moment der Relation allein den Eintheilungsgrund bilden! Gesetzt auch, die Schlüsse nach dem Momente der Quantität würden keine zweckmäßige Eintheilung liefern, so leuchtet doch nicht ein, warum die Qualität der Sätze eines Schlusses nicht eine brauchbare Abtheilung begründen dürfte. Die verschiedenen Modi des Syllogismus, welche die Logiker anführen, richten sich in der That nach der Qualität der Prämissen; und was sind diese Modi anders als Glieder einer Eintheilung? Mit Hinsicht auf die Modalität aber müssen doch die Schlüsse denselben Verschiedenheiten unterliegen, wie die Sätze überhaupt, in so fern man nämlich unter der Modalität eines Satzes den größeren oder geringeren Grad der Gewißheit versteht, mit der man

ihn für wahr hält. — Eben so wenig ist abzusehen, warum der Syllogismus die einzige einfache (mittelbare) Schlußweise sein, und warum es deren nicht mehrere geben sollte. Unwiderlegliche Beispiele lehren, daß es unter den Schlußweisen mit zwei Prämissen mehrere gebe, welche dem Syllogismus nicht angehören. Oder wie läßt sich der Schluß, den man aus folgenden zwei Prämissen:

„Was a hat, hat b, und
„was b hat, hat a,"

ableitet, der Schluß: „Jeder Gegenstand Einer der Vor-„stellungen A und B" (A und B bezeichnen nämlich die Concreta der abstracten Vorstellungen a und b) „ist ein „Gegenstand beider" oder „A und B sind Wechselvor-„stellungen" —*) der syllogistischen Schlußweise unterordnen? muß man nicht vielmehr gestehen, daß dies eine ganz einfache, vom Syllogismus völlig verschiedene Schlußart sei? — Dasselbe gilt auch von dem Schlusse:

„Was a hat, hat b,
„was a nicht hat, hat b,
„also hat jedes Etwas b;"

und von vielen andern, nicht blos auf zwei, sondern auch auf drei und mehreren Prämissen beruhenden Schlüssen.

---

*) Als Beispiel diene: Was Gleichseitigkeit hat, hat auch Gleichwinkligkeit; was Gleichwinkligkeit hat, hat auch Gleichseitigkeit; somit sind Gleichwinkliges und Gleichseitiges Wechselvorstellungen.

— Unrichtig dünkt uns endlich auch die Eintheilung der Syllogismen in kategorische, hypothetische und disjunctive. Der so genannte hypothetische Syllogismus ist nur eine Art des kategorischen, und zwar der **Modus Barbara**, wenn man **modo ponente**, der **Modus Camestres**, wenn man **modo tollente** schließt; er sollte demnach den kategorischen nicht beigeordnet, sondern untergeordnet werden. Wie aber die Schlußart, die man den disjunctiven Syllogismus nennt, den Syllogismen kann beigezählt werden, ist vollends nicht zu begreifen. Der **medius terminus**, der doch bei der syllogistischen Schlußweise wesentlich ist, fehlt hier ganz, und mit dem Vorhandensein der beiden **termini extremi**, die in der Conclusion vereinigt werden sollen, ist es auch nicht richtig. Denn schließt man **modo ponente**, so leitet man offenbar aus den beiden Prämissen: „Unter den Sätzen: A, „B, C . . . ist nur Ein wahrer.“ und „A ist wahr,“ den Schlußsatz ab: „Also sind B, C . . . falsch;“ und **modo tollente** ergibt sich aus den zwei Prämissen: „Unter den „Sätzen A, B, C . . . ist nur ein wahrer,“ und „A ist „falsch“, der Schlußsatz: „Also ist auch unter den Sätzen B, C . . . nur Ein wahrer.“ Wo nun wäre der **terminus medius**, wo die beiden **extremi**, welche in der Conclusion vereinigt würden? Zwar die Vorstellung A kommt in beiden Prämissen vor, aber im Obersatze nicht als Subject- oder Prädicatvorstellung und somit nicht als **terminus medius** (s. Bolzano's Wissenschaftsl. § 223 ff.).

Wer dies Alles erwägt und daraus die Ueberzeugung

schöpft, wie mangelhaft und unrichtig die bisher übliche Lehre von den Schlüssen, namentlich die Eintheilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive sei: wird eben nicht sehr geneigt sein, in dem Umstande, daß jene „drei dialektischen Schlüsse den drei Vernunftschlüssen correspondiren" sollen, eine besondere Gewährleistung für ihre tiefere Begründung in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens zu erblicken.

Doch lasset uns, was Kant über die drei Classen der dialektischen Schlüsse lehrt, im Einzelnen betrachten, und zwar zuvörderst dasjenige, was er von den Paralogismen der reinen Vernunft behauptet (S. 308 ff.).

Der (transcendentale) Begriff: Ich (heißt es S. 309) fehlt in der Tafel der transcendentalen Begriffe, weil er das Vehikel aller Begriffe überhaupt ist; das Ich denke ist der alleinige Text, aus welchem die rationale Psychologie ihre ganze Weisheit auswickeln soll (S. 310). Gleichwohl erklärt K. wiederholt, daß dieses: ich denke, selbst schon ein empirischer Satz sei (S. 323 Anm.). — Wird die Tafel der Kategorien auf dieses Ich (= Seele) angewendet, so erhält man folgende vier Sätze: 1) Die Seele ist Substanz; 2) ihrer Qualität nach einfach; 3) den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. Einheit; 4) im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume. Dies seien die vier Paralogismen der transcendentalen Seelenlehre. (S. 311). Denn

1) daß das Ich immer als Subject im Denken betrachtet werden müsse, ist ein identischer Satz; nicht aber, daß dieses Ich eine Substanz sei, welches ganz andere Data erfordert (S. 314).

2) Daß Ich ein Singular sei, ist gleichfalls ein blos analytischer Satz, daß es aber eine einfache Substanz sei, ist ein synthetischer Satz, zu dessen Aufstellung uns die blos sinnlichen Anschauungen nicht berechtigen (das.).

3) Auch die Identität des Subjects, deren ich mir in allen meinen Vorstellungen bewußt bin, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Object gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Substanz beweisen, wozu es verschiedener synthetischer Sätze bedürfte (S. 315).

4) Daß ich mich von gewissen Dingen außer mir unterscheide, ist gleichfalls ein analytischer Satz; aber damit weiß ich noch nicht, ob ich ohne diese Dinge außer mir existiren könnte (das.).

Nun sucht K. noch darzuthun, daß in dem gewöhnlichen Beweise für die Substanzialität der Seele, ingleichen in dem Mendelsohn'schen Beweise der Beharrlichkeit der Seele Fehlschlüsse vorkommen (S. 316 ff.).

Bemerkungen. Daß wir die Behauptung K.'s, wir seien nur zu analytischen und keineswegs zu synthetischen Urtheilen über übersinnliche Gegenstände berechtigt, verfallen sonach, wenn wir uns unterfangen, in letzterer Weise zu urtheilen, in lauter Paralogismen, selbst für

einen Paralogismus halten, wissen unsere Leser bereits, und wir können uns deßhalb füglich auf blos nachstehende Erinnerungen beschränken.

1) In der Einleitung zu dieser Partie der Kritik wird das Gemeinschaftliche dieser Paralogismen der rationalen Psychologie darein gesetzt, daß sie aus dem transcendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjectes schließen; in der Auseinandersetzung dagegen zeigt sich, daß nur ein einziger dieser (vier) Paralogismen die Einheit der Seele folgere, und dies zwar aus einem ganz andern als dem so eben angedeuteten Grunde, nämlich aus der Identität des Bewußtseins; die andern drei Paralogismen haben ganz andere Conclusionen.

2) Daß es eine Substanz, wenn wir noch unentschieden lassen, ob eine einfache oder ein Inbegriff mehrerer, gebe, worin das Denken vor sich geht, kann wohl mit eben der Sicherheit behauptet werden, mit der wir auf das Vorhandensein was immer für Substanzen schließen.

3) Daß aber unsere Seele eine einfache Substanz sei, das freilich lehren uns unsere Anschauungen nicht unmittelbar, eben so wenig als sie uns unmittelbar lehren, daß die uns umgebenden Dinge zusammengesetzt sind.

4) Eben so geben wir zu, daß es gewisser synthetischer Urtheile bedürfe, um die Identität der Seele darzuthun; aber wir haben gezeigt, daß es K. nicht gelungen sei, die Unmöglichkeit solcher synthetischer Erkenntnisse zu erweisen.

5) Nicht darum handelt es sich zu wissen, ob ich ohne Dinge außer mir existiren könnte, sondern blos darum, ob meine Seele eine von den Substanzen dieser Dinge numerisch verschiedene Substanz sei.

6) In den bisher gewöhnlichen Beweisen, namentlich auch in den Mendelsohn'schen befinden sich allerdings Fehler, obgleich nicht eben diejenigen, welche K. denselben vorwirft. Allein man wolle doch nachweisen, welche Fehlschlüsse in den Beweisen für die Substanzialität, Einfachheit, Einerleiheit und Unvergänglichkeit der Seele, die Bolzano in der Athanasia (Sulzbach b. Seidel 1838 2. Aufl.) geführt hat, begangen worden sind.

Ueber die Antinomien der reinen Vernunft erklärt sich die Kritik folgender Maßen (S. 330 f.). Wird die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen angewendet, so ereignet sich das Besondere, daß sie sich alsbald in Widersprüche verwickelt sieht, und es erfolgt eine Antithetik der reinen Vernunft, wobei die letztere in ihrem Fortgange nothwendig auf Sätze stößt, die nicht blos einen gekünstelten, sondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führen. — Wenn wir nun die Tafel der Kategorien vornehmen, und diejenigen herausheben, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen bei sich führen: so findet sich, daß es nicht mehr als folgende vier kosmologische Ideen gebe, und zwar: Die absolute Vollstän-

digkeit 1) der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, 2) der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, 3) der Entstehung einer Erscheinung überhaupt und 4) der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung (S. 336). Diese Ideen führen auf nachstehende Antinomien (widerstreitende Sätze).

Erste Antinomie. Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich (S. 344 f.).

Zweite Antinomie. Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben (S. 350 f.).

Dritte Antinomie. Thesis: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur (S. 358 f.).

Vierte Antinomie. Thesis: Zu der Welt ge-

hört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges ist. Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache (S. 364 f.).

Jeden dieser acht Sätze versieht K. mit einem Beweise, in welchem sich durchaus kein Fehlschluß soll nachweisen lassen, wenn es nicht der ist, daß man sich das Recht, übersinnliche Gegenstände synthetisch zu beurtheilen anmaßt.

Die Beweise aber lauten auszugsweise gegeben also:

1. Für die erste Thesis. Die Welt hat nothwendig einen Anfang in der Zeit genommen; denn hätte sie keinen Anfang, so wäre bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, somit eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände in der Welt verflossen; allein eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge ist nicht möglich, da die Unendlichkeit irgend einer Reihe nur eben darin besteht, daß sie durch successive Synthesis nie kann vollendet werden. — Doch die Welt ist auch mit Rücksicht auf den Raum nicht unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen. Denn ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge kann nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht zugleich gegeben angesehen werden; denn um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen

d.i. eine unendliche Zeit müßte in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden, was unmöglich ist.

Für ihre Antithesis. Die Welt hat keinen Anfang. Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding noch nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d.i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins vor die des Nichtseins an sich hat. Also kann zwar manche Reihe der Dinge in der Welt anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben und ist also in Ansehung der Zeit unendlich. — Aber auch keine Grenze im Raume kann die Welt haben. Denn gesetzt, die Welt ist hinsichtlich des Raumes endlich und begrenzt, so folgt, daß sie sich in einem leeren Raume, der nicht begrenzt ist, befindet. Es würde somit nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raume, sondern auch der Dinge zum Raume geben. Ein solches Verhältniß jedoch und somit auch eine Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum ist ein Nichts; die Welt ist also dem Raume nach unbegrenzt.

2. Für die zweite Thesis. Alles Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen. Denn angenommen, das Zusammengesetzte bestehe nicht aus einfachen Theilen,

so würde, wenn man sich die Zusammengesetztheit wegdächte, kein zusammengesetzter Theil, und da es auch keine einfache Theile gibt, auch kein einfacher, somit gar nichts übrig bleiben.

Für ihre Antithesis. Kein zusammengesetztes Ding besteht aus einfachen Theilen. Denn jeder Theil irgend eines Zusammengesetzten muß einen Raum einnehmen. Der Raum aber besteht nicht aus einfachen Theilen, sondern nur wieder aus Räumen. Somit müßte das Einfache, wenn es Eines gäbe, irgend einen Raum einnehmen. Dann aber könnte es nicht mehr einfach, sondern es müßte zusammengesetzt sein.

3. Für die dritte Thesis. Wenn es eine Causalität nach blosen Natur- oder Nothwendigkeitsgesetzen gibt, oder wenn Alles nach den Gesetzen der Natur allein geschieht: so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und somit überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen, indem jeder gegenwärtige Zustand der Dinge nur eine Wirkung irgend eines vorhergehenden Zustandes sein kann. Die Behauptung also, es gäbe blos eine Causalität nach den Naturgesetzen widerspricht sich, und es muß daher noch eine andere Causalität geben, nämlich einen Grund der Ursachen, der absolute Spontaneität hat, und die Reihe der nach Naturgesetzen vorgehenden Erscheinungen von selbst anfängt, mithin eine transcendentale Freiheit geben.

Für ihre Antithesis. Es gibt keine Freiheit,

sondern Alles geschieht nach blosen Naturgesetzen. Denn gesetzt, es gebe eine Freiheit im transcendentalen Sinne, als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen können, ein Vermögen nämlich, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen: so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Causalität wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Dieses aber widerspricht dem Gesetze der Ursachenverknüpfung.

4. Für die vierte Thesis. Die Sinnenwelt ist eine Reihe von Veränderungen, also von bedingten Dingen. Alles Bedingte aber setzt in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten voraus, welches allein absolut nothwendig ist. Somit existirt nothwendig etwas absolut Nothwendiges. Dieses Nothwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt. Denn gesetzt, es wäre außerhalb derselben, so würde eine Reihe von Veränderungen in der Welt ihren Anfang von einer nothwendigen Ursache herleiten, die doch zur Sinnenwelt nicht gehört, was unmöglich ist. Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann, so muß die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Ver-

änderungen in der Welt existiren, da diese noch nicht war. Folglich gehört die nothwendige Ursache der Veränderungen selbst zur Zeit, mithin zur Erscheinung, und kann von der Sinnenwelt nicht abgesondert gedacht werden.

Für ihre Antithesis. Ein schlechthin nothwendiges Wesen existirt nirgends weder in der Welt noch außer der Welt. Weder in der Welt. Denn setzet: die Welt selbst oder in ihr sei ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang sein, der unbedingt nothwendig und mithin ohne Ursache wäre, was widerspricht; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, was sich selbst widerspricht. Noch außerhalb der Welt. Denn setzet: es gebe eine schlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, so würde dieselbe als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen das Dasein der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen. Alsdann aber müßte sie auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. in die Welt gehören; folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt sein, was der Voraussetzung widerspricht.

Diese höchst auffallende Erscheinung der Antinomien erklärt K. auf folgende Art (S. 394).

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist ein Regressus

zu den Bedingungen bis ins Unbedingte, nicht immer auch mitgegeben, sondern nur aufgegeben. Gegeben ist das Unbedingte zu dem Bedingten nur dann, wenn dieses sowohl als jenes Dinge an sich sind. Ist aber von Erscheinungen die Rede, so muß nicht nothwendig mit dem Bedingten auch die vollständige Reihe der Bedingungen gegeben sein; denn diese als ein sinnliches Ding wäre nur erst gegeben, wenn der Regressus bis zum Unbedingten wirklich vollzogen wäre, welches, wenn die Reihe unendlich ist, unmöglich ist. — Die transcendentalen Vernunftschlüsse nun nehmen im Obersatze das Bedingte in transcendentaler Bedeutung als Ding an sich, und dann müßte allerdings auch das Unbedingte gegeben sein. Allein im Untersatze ist nur von blosen Erscheinungen die Rede. Also ist der Fehler, der hier begangen wird, eigentlich ein sogenanntes Sophisma figurae dictionis. Der in den Antinomien obwaltende Widerspruch wird also behoben, wenn wir bemerken, daß die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich gilt, hier auf Erscheinungen angewandt werde, die nur in der Vorstellung existiren. — Hiernächst beschenkt uns K. mit nachstehenden Auflösungen der kosmologischen Antinomien (S. 407 ff).

Die beiden ersten, sagt er, haben das Eigenthümliche, daß die beiden einander widerstreitenden Sätze gewisser Maßen falsch; die beiden letztern dagegen haben

das Eigene, daß beide einander widerstreitende Sätze gewisser Maßen wahr sind, nämlich:

1) Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen (S. 407). Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raume, und ist doch gleichwohl nicht unendlich. Das Erste; denn die Wahrnehmung eines solchen Anfangs und einer solchen Grenze ist etwas Unmögliches, weil leere Zeit und leerer Raum nicht wahrgenommen werden können. Das Zweite; weil eine unendliche Größe abermals kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung ist.

2) Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung (S. 411). Wenn ich ein in der Anschauung gegebenes Ganze theile, so muß die Möglichkeit der Theilung in das Unendliche gehen; allein ich darf dennoch nicht sagen, daß das Ganze aus unendlich vielen Theilen bestehe.

3) Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen (S. 416). Ein und dieselbe Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligiblen (d. i. nicht erscheinenden) Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. „Denn da den Erscheinungen, „weil sie an sich keine Dinge sind, ein transcendentaler „Gegenstand zu Grunde liegen muß, der sie als blose

„Vorstellungen bestimmt: so hindert nichts, daß wir diesem „außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch „eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erschein„ung ist, obgleich ihre Wirkung in der Erscheinung an„getroffen wird. Dieses handelnde Subject würde nun „nicht unter Zeitbestimmungen stehen, mithin würde es „auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmungen, daß „alles was geschieht, seine Ursache in den Erscheinungen „antreffe, unterworfen sein. Es könnte seine Wirkungen „in der Sinnenwelt von selbst anfangen, und diese wür„den gleichwohl als Erscheinungen noch ihre empirischen „Bedingungen in der vorigen Zeit haben" (S. 421 f). — Ein solcher Fall ist bei uns Menschen vorhanden; unsere Vernunft besitzt eine eigenthümliche Causalität, wie aus den Imperativen derselben hervorgeht. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nicht in den Erfahrungsdingen liegt. Unsere Handlungen erfolgen also einerseits nothwendig durch empirische Ursachen, andrerseits durch Freiheit (S. 326 f).

4) Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt (S. 434). Alle Dinge der Sinnenwelt sind zufällig, aber die ganze Reihe hat eine nicht empirische Bedingung; es besteht also ein unbedingt nothwendiges Wesen, aber nicht als Glied der Sinnenwelt, sondern als intelligibles Wesen (S. 435).

Bemerkungen.

1. Es ist gewiß befremdend, daß unser menschliches

Erkenntnißvermögen so eingerichtet sein sollte, daß wir bei einem Nachdenken, welches wir nicht willkürlich anstellen, sondern das wir bei der Entwickelung unserer Geisteskräfte als eine nothwendige und unabweisliche Aufgabe betrachten, auf vier einander widerstreitende Sätze gerathen sollen.

2. Wie gezwungen die vier kosmologischen Ideen aus der Kategorientafel abgeleitet werden, brauchen wir wohl nicht erst bemerklich zu machen. Wer sollte errathen, daß die vierte aus dem Begriffe der Zufälligkeit und nicht aus jenem der Dependenz oder Causalität hervorgehe? Wer von der zweiten vermuthen, daß sie zu den Kategorien der Qualität (Realität, Negation und Limitation) gehöre?

3. An den Beweisen, welche K. für seine Antinomien erdacht hat, wird auch Mancher, der unserer Vernunft das Recht einer Beurtheilung übersinnlicher Dinge eben nicht absprechen will, Fehler ganz anderer Art gewahren.

a) In dem Beweise der ersten Thesis wird

α) stillschweigend vorausgesetzt, daß eine Menge nicht vorhanden sein könne, wenn nicht Jemand vorhanden ist, der sie durchgezählt hat, oder doch durchzählen könnte (conf. S. 346 Anm.). Wäre dies, dann freilich wäre es schon entschieden, daß nirgends eine unendliche Menge vorhanden sein könne; denn eine unendliche Menge heißt eben eine solche, die größer ist als eine jede Zahl, also nicht durchgezählt werden

kann. Aber warum doch soll zur Möglichkeit einer gewissen Menge gehören, daß Jemand da sei, der sie durchzählt, ja auch nur alle Einheiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, im Einzelnen vorstellt? Erklärt man durch diese Behauptung nicht auch alle Irrationalverhältnisse für unmöglich? Könnte es also z. B. nur ein Quadrat geben, da ja ein jedes Quadrat in seiner Diagonale bekanntlich die Größe $\sqrt{2}$, also eine unendliche Menge von Bruchtheilen darstellt? Man sieht, daß die Kant'sche Behauptung die ganze Mathematik aufhebt.

β) Eben so unrichtig wird vorausgesetzt, daß es nur Reihen in der Zeit geben könne, und daß die Unendlichkeit einer Reihe nur eben darin bestehe, daß sie durch successive Synthesis ihrer Glieder niemals vollendet werden kann. Allein der Begriff einer Reihe schließt keineswegs den der Zeit ein, und es kann unzählig viele, endliche sowohl als unendliche Reihen geben, die mit der Zeit gar nichts zu schaffen haben. Von dieser Art ist gleich die nach beiden Seiten in das Unendliche sich erstreckende Reihe

$$\ldots\ldots, -4, -3, -2, -1, 0, +1, +2, +3, +4, \ldots\ldots$$

(S. Wissenschaftslehre §. 85 und 87 Anm.)

γ) Die Behauptung endlich, daß eine unendliche Zeit keine vergangene sein könne, ist so ganz falsch, daß man vielmehr behaupten muß, vor jedem Augenblicke sei eine unendliche Zeit vergangen; denn die gesammte Zeit läßt sich, wie jeder Mathematiker weiß, durch jeden Augenblick in zwei Theile zerlegen, davon

der Eine vergangen, der andere künftig ist, beide aber einander in allen ihren innern Beschaffenheiten vollkommen gleichen. Wollte man also behaupten, daß keine unendliche Zeit vergangen sei, so müßte man auch behaupten, daß keine unendliche Zeit zukünftig sei.

δ) So falsch der Beweis ist, den K. für seine Thesis führt, so falsch ist auch die ganze Thesis selbst. Dagegen däucht uns die Antithesis, daß die Welt keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume habe, nicht nur vollkommen richtig, sondern auch erweislich, wenn auch mit andern als den von K. angeführten Gründen, die auf der falschen Voraussetzung einer leeren Zeit und eines leeren Raumes beruhen.

b) Die Thesis der zweiten Antinomie: „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache und was aus diesem zusammengesetzt ist" — scheint uns wahr zu sein, falsch dagegen die Antithesis: „Kein Zusammengesetztes besteht aus einfachen Theilen." Kant leitet die letzte aus der Behauptung her, daß der Raum aus einfachen Theilen nicht bestehe, sondern nur aus Räumen, d. h. aus einem Mannigfaltigen außerhalb einander. Das ist nun in demjenigen Sinne genommen, in dem es hier genommen werden muß, falsch; denn es gibt bei zusammengesetzten Dingen zweierlei Theile, gleichartige nämlich oder solche, die zu dem Begriffe, auf welchen das Ganze bezogen wird, gehören, und ungleichartige. Zerstoßen wir z. B. ein Stück Salpeter,

so haben wir gleichartige Theile; wenn wir dagegen aus dem Salpeter durch Präcipitation Salzsäure und Potasche, aus deren Verbindung jener besteht, herstellen, so erhalten wir ungleichartige Theile. Eben so wenn die Rede von Theilen ist, die mit dem Ganzen gleichartig sind, so ist nicht zu zweifeln, daß aller Raum (jedes Ausgedehnte) aus blosen Räumen (aus Ausgedehnten) bestehe, eine Linie aus Linien, Fläche aus Flächen u. dgl. Sprechen wir aber von Theilen überhaupt, so zwar, daß wir auch darunter die ungleichartigen verstehen, so müssen wir zugeben, daß ein jeder Raum, er mag eine Linie oder Fläche oder ein Körper sein, auch aus einfachen Theilen, nämlich aus Puncten bestehe; denn der Raum ist eigentlich nichts anderes, als ein Inbegriff von Puncten. Damit dies aber um so mehr einleuchte, so bemerken wir, daß alle Mathematiker lehren, in jeder Linie, Fläche und jedem Körper gebe es Puncte, was wohl nichts mehr und nichts weniger zu bedeuten hat, als Puncte bilden die Theile derselben. Zwar möchte man einwerfen, es seien mindestens keine Bestandtheile (partes integrantes), da es ja unmöglich sei, aus Puncten, wie viele man ihrer auch nehmen mag, eine Linie, Fläche, einen Körper herzustellen. Gewiß, erwiedern wir, wenn es der Puncte nur eine endliche Menge gibt; auch läugnen wir nicht, daß nicht eine jede unendliche Menge von Puncten schon eine Ausdehnung bilde, sondern eine Ausdehnung bildet nur allein derjenige Inbegriff von Puncten, welcher so beschaffen ist, daß es zu einem jeden

Puncte desselben für eine jede, auch die kleinste Entfernung einen oder mehrere Puncte gibt, die diese Entfernung in der That haben. Nur ein solches System von Puncten, es mag nun eine Linie, eine Fläche oder ein Körper sein, ist ein wahres Continuum.*) Wer daher von Theilen überhaupt spricht, ohne darunter eine besondere Art derselben z. B. die gleichartigen allein zu verstehen, der irrt, wenn er behauptet, daß der Raum nicht aus einfachen, nämlich unendlich vielen, Theilen bestehe.

c) Die Thesen der dritten Antinomie sind schon in ihrem Ausdrucke äußerst dunkel. Im Beweise für die Antithesis heißt es, „unter dem Namen der Freiheit „werde hier ein Vermögen verstanden, irgend einen Zu„stand, somit eine Reihe von Wirkungen schlechthin „anzufangen, so daß nichts vorangegangen sei, wodurch „die geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen be„stimmt wäre." Hier muß es nur Wunder nehmen, wie

---

*) Der Begriff der Continuität also ist der Begriff derjenigen Eigenschaft eines Raumdinges, der zu Folge jeder Punct desselben für jede hinlänglich kleine Entfernung einen Nachbar hat, oder wie man auch sagen kann, der der Nachbaren so viele hat, daß keiner derselben sein nächster ist. Einen artigen Beweis für die Unmöglichkeit nächster Raumpuncte, somit für die Stetigkeit des Raumes, s. Leibnitz's Monadologie von Dr. Robert Zimmermann (Wien 1847) S. 167 ff.

nach ein solches Vermögen Causalität genannt werden könne, da ja mit dem letzteren Worte nur ein Causalnexus, der hier nicht stattfindet, zu bezeichnen ist. Ueberdies wird vorausgesetzt, daß jede Ursache ihrer Wirkung vorhergehe, was, wie wir bereits gezeigt haben, falsch ist. Noch wichtiger aber ist es, daß die Definition etwas ganz Anderes erkläre, als man sonst im gemeinen Sprachgebrauche unter dem Worte Freiheit versteht. Denn wir verstehen stets darunter eine gewisse Beschaffenheit des Willensvermögens. Wenn wir daher den Begriff in demjenigen Sinne nehmen, der dieser Erklärung noch am nächsten kommt (d. i. im Sinne des Indeterminismus): so ist Freiheit die Möglichkeit des Willensentschlusses ohne bestimmenden Grund, so zwar, daß derselbe Entschluß bei denselben Umständen auch hätte unterbleiben können. In dieser Bedeutung läßt sich wohl sagen, daß jeder freie Entschluß des Willens eine Reihe von Wirkungen anfange, niemals aber kann behauptet werden, daß dort Freiheit sei, wo eine Reihe von Wirkungen schlechthin ihren Anfang nimmt. Eine Reihe von Wirkungen fängt dort schlechthin an, wo eine Ursache thätig ist, die jeder fernern Ursache ermangelt, dergleichen das höchste Wesen oder Gott ist, dem man doch Freiheit im Sinne des Indeterminismus gewiß nicht zuschreiben kann. — Im Beweise der Thesis wird behauptet, „es könne „keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von „einander abstammenden Ursachen geben, wenn Alles nach „den Gesetzen der Natur geschieht", d. h. wenn Alles, was

geschieht, eine Ursache hat, die selbst etwas Geschehenes ist. Allein aus dieser Hypothese folgt blos, daß die Reihe der Ereignisse unendlich sein müsse, nicht aber, daß sie unvollständig sei und in Wirklichkeit nicht existiren könne; denn auch unendliche Reihen können existiren und vorübergegangen sein, wie wir oben bemerkt haben. — Wenn ferner eine unendliche Reihe aus Ursachen im engsten Sinne besteht, so ist sie mit ihren Wirkungen gleichzeitig. Sind die Glieder mehr Bedingungen als Ursachen, so muß zwar jedes vorhergehende Glied eine Bedingung des nachfolgenden sein, keineswegs aber ist zu ihrem Verlaufe eine unendliche Zeit nöthig. Jede Bewegung, durch welche ein Körper auch nur den geringsten Weg zurücklegt, gibt uns ein Beispiel einer Reihe, die aus unendlich vielen Gliedern besteht, davon das vorhergehende die Bedingung des nachfolgenden ist und der Zeit nach vorhergehen muß, obgleich der ganze Zeitraum, während welchem sich alle Glieder fortbewegen, sehr kurz sein kann.

d) Der Beweis der vierten Antinomie endlich setzt mit Unrecht voraus, daß die Reihe der Weltereignisse einen Anfang in der Zeit genommen habe, wenn sie in etwas Anderem gegründet ist, da vielmehr hätte vorausgesetzt werden sollen, daß die Substanzen der Welt zu aller Zeit existiren, jedoch nur durch die Wirkung derjenigen Substanz, die unbedingt wirklich ist. — Voreilig ist auch der Schluß, daß eine Substanz, die in der Zeit wirkt, den Erscheinungen und somit der Sin-

nenwelt angehöre. Keine einfache Substanz kann den sinnlichen Dingen beigezählt werden; um so weniger diejenige Substanz, der die Schöpfung zugeschrieben wird. Dennoch wirken die Substanzen, obgleich sie übersinnlich sind, in der Zeit, wie z. B. unsere Seele. Auch Gott kann in der Zeit wirken, obgleich er kein Gegenstand der Sinne ist.

4. So viele wesentliche Fehler diese Beweise haben, so sind sie doch gerade von denjenigen, welchen K. einzig zugestehen will, von einer fallacia figurae dictionis, bestehend darin, daß von den Dingen bald als blosen Erscheinungen, bald als Dingen an sich die Rede sei, frei zu sprechen. Denn in allen diesen Antinomien ist weder in den Sätzen selbst, noch in ihren Beweisen von den Dingen als bloßen Erscheinungen auch nur im Geringsten die Rede. Nur solche Sätze, welche Verhältnisse zwischen den Dingen und unsern Sinneswerkzeugen aussagen, z B. der Zucker ist süß u. dgl. wird von den Dingen als Erscheinungen gesprochen. Wo nun kommen Sätze von dieser Art in jenen Beweisen vor?

5. Darum können uns denn auch die Auflösungen, die K. von jenem vierfachen Widerstreite gibt, nicht befriedigen.

a) Nur den Satz, daß die Welt keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raume habe, können wir, wie schon gesagt, zugeben; müssen aber den andern, daß sie doch gleichwohl nicht unendlich sein solle, sammt dem angegebenen Grunde, weil eine unendliche Größe

kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung ist, verwerfen. Denn es ist falsch, daß etwas nicht existiren könne, wenn es nicht wahrgenommen wird. Ueberdies geräth K. durch das regulative Princip der Vernunft, auf das er hier fußt, „daß im empirischen „Regressus keine Erfahrung einer absoluten Grenze an„getroffen werden könne" (S. 407), mit sich selbst in Widerspruch. Womit will er doch diese Unmöglichkeit erweisen, wenn nicht aus reinen Begriffswahrheiten, die allgemeiner als auf die Erfahrung, die unbedingt angewandt werden?

b) Hinsichtlich der zweiten Antinomie möchten wir gerade umgekehrt behaupten, nicht bei einem jeden in der Anschauung gegebenen Ganzen muß eine Theilung desselben ins Unendliche möglich sein, wenigstens nicht, wenn wir von einer Möglichkeit in allem Betrachte (nämlich auch in Rücksicht auf unsere beschränkten Kräfte und Werkzeuge) sprechen; wohl aber können wir uns durch Gründe a priori überzeugen, daß jeder Körper, der groß genug ist, um sinnliche Anschauungen in uns zu erwecken, aus einer unendlichen Menge einfacher Theile zusammengesetzt sei. Dagegen zu sagen, wie K. es hier thut, daß die Möglichkeit der Theilung ins Unendliche gehe, und daß das Ganze gleichwohl nicht aus unendlich vielen Theilen bestehe, ist und bleibt ein auffallender Widerspruch. Denn ist die Menge der Theile nur endlich, so muß auch das Geschäft des

Theilens nach einer bestimmteu Anzahl von Wiederholungen ein Ende nehmen.

c) Nichts kann unglücklicher sein, als die von K. versuchte Vereinigung der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit durch die Unterscheidung des Menschen als Erscheinung und als intelligiblen Wesens. Was an sich selbst, d. h. in der That und Wahrheit ohne Ursache ist, kann nur irrthümlicher Weise erscheinen als hervorgebracht durch eine Ursache.*) Das Unbefriedigende dieser Theorie muß jeder Unbefangene, so sollte man glauben, alsbald herausfühlen. Gab es deßungeachtet eine nicht unbedeutende Anzahl deutscher Gelehrten, die ihr angehangen haben: so beweiset dies nur, daß wir Menschen oft an eine höchst unrichtige Erklärungsart allmälig gewöhnen und uns am Ende sogar überreden können, daß sich die Sache in der That so verhalte. — Zudem ist die hier gemachte Voraussetzung des Daseins intelligibler Dinge nach den Principien der kritischen Philosophie eine ganz unberechtigte Voraussetzung zu nennen. Denn wodurch anders schließen wir auf das

*) K. behauptet zwar, es sei möglich, „daß ein und die„selbe Erscheinung Wirkung einer intelligiblen Ursache sei, ohne „ihren Zusammenhang mit den Natururfachen im Mindesten zu „unterbrechen" (S. 420). Allein auf welcher Anschauung beruht dieses offenbar synthetische Urtheil? und wie sind wir berechtiget, die Kategorie der Möglichkeit hier auf etwas anzuwenden, das gewiß kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist?

Dasein gewisser den Erscheinungen zu Grunde liegender Dinge an sich, als durch den Schluß von der Wirkung auf ihre Ursache? und gleichwohl heißt es, daß dieser Schluß nur innerhalb der Erscheinungswelt zulässig sei.

d) Derselbe nach den Principien der Kritik unberechtigte Schluß wird auch bei der Annahme des Daseins Gottes als eines intelligiblen Wesens, welches die absolute Bedingung von dem Dasein der ganzen Sinnenwelt sei, gemacht. Hierzu kommt noch, daß wir uns Gott als die Ursache nicht blos der Sinnenwelt, sondern auch der intelligiblen Wesen, der Dinge an sich denken.

Unter einem Ideal versteht Kant (wie er sich ausdrückt) „eine Idee nicht nur in concreto, sondern in individuo, d. h. ein einzelnes durch eine Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" (S. 440). Vermuthlich will er sagen: die Vorstellung von einem Individuum, welches durch blose Begriffe a priori nach einer Regel bestimmt werden kann. Aber Unklarheit ist einmal ein sehr bedauerlicher Fehler K.'s.

Das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, behauptet unser Weltweise weiter, „ist der Begriff eines Dinges, das alle Realitäten vereiniget, omnitudo realitatis, Gott im transcendentalen Verstande" (S. 445 f.).

Wir zweifeln sehr, ob man Gott als ein Wesen erklären könne, das alle Realitäten vereinigt, zumal

so fern man (wie K. zu thun scheint) unter Realitäten alle solche Beschaffenheiten versteht, welche durch einen rein positiven (keine Verneinung einschließenden) Begriff vorgestellt werden können. Wenigstens ist so viel gewiß, daß es gar manche Eigenschaften Gottes gebe, die sich durch einen verneinenden Begriff vorstellen lassen, wie denn gleich diejenige Eigenschaft Gottes, aus welcher alle übrigen am leichtesten erkannt werden können, nämlich die, daß er keinen Grund seines Daseins habe, offenbar negativ ist. Richtiger und vorsichtiger, däucht uns, verfährt Bolzano in seiner Religionswissenschaft (1. Bd. §. 74), wenn er dem Begriffe des allerrealsten Wesens den des allvollkommenen substituirt und letzteren (wie bereits bemerkt wurde) so auffaßt, daß er darunter diejenige Eigenschaft verstehet, der zu Folge Gott alle Kräfte besitzt, die neben einander bestehen können, und in jenem höchsten Grade besitzt, in dem sie neben einander bestehen können.

Von dem Begriffe Gottes geht Kant auf „die Beweisgründe der speculativen Vernunft, auf „das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen" über (S. 451) und unterwirft sie seiner Kritik. Ohne es darzuthun, behauptet er (S. 455), daß es nur drei Beweise für Gottes Dasein gebe, den ontologischen, der aus blosen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache schließt, den kosmologischen, der nur

irgend ein Dasein zu Grunde legt, und den physiko-theologischen, der von der besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt ausgeht; von allen dreien will er beweisen, daß sie keine Haltbarkeit haben.

Die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes (S. 456) soll sich aus nachstehender Schlußweise ergeben.

„Nothwendig ist, dessen Dasein aus blosen Begriffen „folgt, oder dessen Nichtsein unmöglich ist, d. h. sich widerspricht. „So ist es z. B. nothwendig, daß ein Drei„eck drei Winkel habe. Dieses und ähnliche Beispiele, „die man gibt, sind jedoch nur Beispiele von nothwen„digen Urtheilen, nicht von Dingen. Die un„bedingte Nothwendigkeit eines Urtheils ist aber nur „eine bedingte Nothwendigkeit des Prädicats, nämlich „nur, wenn ein Dreieck da ist, dann ists auch noth„wendig, daß es drei Winkel habe. Heben wir aber „das Subject selbst auf, so entsteht kein Widerspruch. „So ist es auch mit dem Begriffe eines absolut „nothwendigen Wesens. Es ist wohl ein Wider„spruch zu sagen: das absolut nothwendige Wesen ist „nicht allmächtig; aber es ist kein Widerspruch: das ab„solut nothwendige Wesen ist nicht." — Wenn nun Jemand sagen wollte, daß er sich Gott als das allerrealste Wesen denke, und daher die Wirklichkeit schon im Begriffe habe, also nicht ohne Widerspruch verneinen könne, so erwidert Kant, „daß es schon ein Wider„spruch sei, die Existenz in den Begriff eines Dinges

„aufzunehmen. Jeder Existenzialsatz ist synthetisch. Sein „ist kein reales Prädicat eines Dinges, sondern die blose „Position desselben, wodurch keine neue Beschaffenheit „zu dem Dinge hinzugefügt wird. Durch den Satz: „Gott ist, füge ich kein neues Prädicat zu dem Be„griffe von Gott. Hundert wirkliche Thaler enthalten „nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche Thaler; „sonst müßten sie nicht Thaler sein. Unser Begriff von „einem Gegenstande mag also enthalten, was er will, „so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um die„sem die Existenz zu ertheilen. Endlich folgt blos daraus, „daß Realitäten (Positionen) keinen Widerspruch ent„halten, nicht einmal die Möglichkeit Gottes; denn „es fragt sich noch, ob die Verknüpfung (Synthesis) „dieser Realitäten Möglichkeit habe; welches bei einem „Gegenstande, der außer aller Erfahrung liegt, nicht be„urtheilt werden kann." (S. 456—464).

Bemerkungen. 1. Als K. die absolute Nothwendigkeit als ein Dasein aus blosen Begriffen erklärte, war er in der That nahe daran, sich zu dem deutlichen Begriffe der Nothwendigkeit zu erheben; hätte er nur sich zum Bewußtsein gebracht, daß aus Begriffen an sich nichts folge, sondern nur aus Begriffswahrheiten. Eben so, als er das Nothwendige als dasjenige erklärte, dessen Nichtsein sich widerspricht, hätte er nur sich erinnern sollen, daß Widerspruch eigentlich nur zwischen Sprüchen, d.h. Sätzen stattfinden könne; und daß man also eigentlich sagen sollte, ein

Gegenstand sei nothwendig, wenn der Satz: dieser Gegenstand ist nicht, irgend einer reinen Begriffswahrheit widerstreitet.

2. Ein Urtheil oder Satz wird nur in sofern ein nothwendiges genannt, wenn es selbst seine blose Begriffswahrheit ist; wie das Urtheil, daß ein Dreieck drei Winkel habe.

3. Daß aber die unbedingte Nothwendigkeit eines Urtheils nur eine bedingte Nothwendigkeit des Prädicats zur Folge habe, nämlich nur unter der Bedingung, wenn das Object wirklich da ist, ist falsch. Wenn die Subjectvorstellung in einem Satze gar keinen Gegenstand hat; so ist der ganze Satz falsch Gibt es gar keine Dreiecke, so ist auch der Satz, daß alle Dreiecke drei Winkel haben, kein wahrer.

4. Falsch ist es auch, daß nie ein Widerspruch entstehe, wenn das Subject eines Urtheiles aufgehoben wird, d. h. wenn der Satz: dieses Subject ist nicht vorhanden, aufgestellt wird. So ist es z. B. in der That ein Widerspruch zu sagen: Es gibt kein Dreieck; oder es gibt keine Wahrheit u. dgl. K. sagt: „Wo soll alsdann der „Widerspruch herkommen? Aeußerlich ist nichts, dem „widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich „nothwendig sein. Innerlich auch nichts; denn ihr „habt durch Aufhebung des Dinges selbst alles Innere „zugleich mit aufgehoben." (S. 458). — Hier ist deutlich zu sehen, daß K. sich keinen richtigen Begriff davon gemacht hat, was eigentlich zu einem Widerspruch ge-

höre. Weder von Außen noch von Innen entspringt der Widerspruch, den wir durch Aufhebung eines in Wahrheit bestehenden Dinges A, d. h. durch den Satz: A ist nicht oder die Vorstellung: A hat keine Gegenständlichkeit, begehen; sondern dieser Widerspruch entstehet lediglich daraus, weil eine Wahrheit in der Form: A ist, oder die Vorstellung: A hat Gegenständlichkeit, da ist.

5. So ist denn auch der Satz: es gibt keinen Gott, in der That widersprechend. Er widerspricht der Wahrheit, daß ein Gott sei.

6. Wer daraus, weil er die Wirklichkeit schon in den Begriff Gottes gelegt, den Schluß ziehen wollte, daß also Gott nothwendig Wirklichkeit hat, der würde freilich einen Fehlschluß begehen; denn daraus, daß eine gewisse Beschaffenheit a in dem Subjectbegriffe M = Etwas, das die Beschaffenheiten a, b, c, ... hat, gedacht wird, läßt sich nicht so fort schließen, daß der Satz: M hat a, wahr sei. Zu diesem Schlusse gehört nämlich noch die Prämisse: die Vorstellung eines Etwas, das die Beschaffenheit a, b, c, ... hat, ist eine gegenständliche Vorstellung. Also behauptete K. mit vollem Rechte, daß man das Dasein Gottes daraus noch nicht folgern könne, weil man den Begriff der Wirklichkeit schon in dem Begriffe Gottes habe.

7. Allein zu weit ging er, wenn er behauptete, daß wir schon einen Widerspruch begehen, so oft wir die Existenz nur in den Begriff eines Dinges aufneh-

men. Im Gegentheil es gibt unzählige reelle Begriffe, die den der Wirklichkeit, selbst den einer Substanz, d. h. eines Wirklichen, das keine Beschaffenheit ist, enthalten; wie die Begriffe: Mensch, Thier, Pflanze, Körper u. dgl.

8. Es ist also auch falsch, daß jeder Existentialsatz, wenn man darunter einen Satz von der Form: A hat Wirklichkeit oder A ist, verstehet, synthetisch sein müsse. In der That aber pflegen wir insgemein, wenn wir das Sein eines Gegenstandes aussagen, und den Satz: Es gibt ein A, aussprechen, eigentlich nachfolgenden Satz im Sinne zu haben: Die Vorstellung A hat Gegenständlichkeit; und dieser Satz ist allerdings synthetisch.

9. Falsch ist es ferner, daß Sein oder Wirklichkeit kein Prädicat eines Dinges, sondern die blose Position desselben seien. Die Wirklichkeit ist so gut eine Beschaffenheit gewisser Dinge z. B. des Menschen, der Thiere u. s. w., als die Nichtwirklichkeit eine Beschaffenheit gewisser anderer z. B. der Wahrheiten an sich ist. Wir sagen eben so richtig: Cajus hat Wirklichkeit, als wir sagen: Ein Satz an sich — hat — keine Wirklichkeit.

10. Daß diese Wirklichkeit nicht immer eine neue, nicht in der Subjectvorstellung schon gedachte Beschaffenheit sei, ist wahr, wie in dem Satze: Ein Mensch ist etwas Wirkliches; weil Wirklichkeit schon in dem Begriffe Mensch liegt. Daraus folgt aber weder, daß dergleichen Sätze immer wahr, noch weniger, daß sie immer falsch sein

müßten; sondern ob sie dieß seien, kommt darauf an, ob die Subjectvorstellung gegenständlich ist oder nicht.

11. Daß aber hundert wirkliche Thaler nicht im Mindesten mehr enthalten als hundert mögliche Thaler; in welchem Sinne soll dieses wahr sein? Hundert wirkliche Thaler sind etwas ganz Anderes als hundert blos mögliche Thaler, jene nämlich sind etwas Existirendes, Körperliches u.s.w.; diese doch wohl nicht auch? Aber vielleicht wollte K. blos sagen, daß die Vorstellung von hundert wirklichen Thalern nichts mehr, nichts Anderes enthalte, als die Vorstellung von hundert möglichen Thalern? Allein auch dies ist nicht wahr; denn eben weil die Gegenstände dieser zwei Vorstellungen so verschieden sind, weil hundert wirkliche Thaler gewiß nicht dasselbe sind, was hundert blos mögliche Thaler; so müssen auch die Vorstellungen verschieden sein, denn gleiche Vorstellungen haben auch gleiche Gegenstände.

12. Eben so sonderbar ist die Redensart, daß wir aus dem Begriffe eines Gegenstandes herausgehen müssen, um diesem die Existenz zu ertheilen, ja auch nur (was hier ohne Zweifel gemeint ist) uns zu versichern, daß er Existenz habe. Dies ist nur wahr, wenn es so viel heißen soll, daß man es nicht aus der blosen Form eines Begriffes (Nr. 6) entnehmen könne, ob ihm ein Gegenstand entspreche oder nicht.

13. Daß aber blos daraus, weil jede Realität für sich keine Verneinung enthält, noch nicht gefolgert werden könne, daß der Begriff eines Wesens, welches alle

Realitäten in sich vereinigt, nicht einen Widerspruch enthalte, geben wir allerdings zu; nur glauben wir, daß wir, ob gewisse Realitäten z. B. Verstand, Wille, Macht, mit einander vereinbarlich sind oder nicht, theils aus Erfahrungen, theils auch aus blosen Begriffen beurtheilen können; und wenn der Begriff der Allvollkommenheit Gottes so aufgefaßt wird, wie wir oben andeuteten, so läßt sich wohl strenge genug erweisen, daß es auch einen demselben entsprechenden Gegenstand, d. h. ein allvollkommenes Wesen gebe. Daraus allein, weil ein solches Wesen kein Gegenstand einer Erfahrung werden kann, folgt gewiß nicht, daß wir uns von dem Dasein desselben nicht zu versichern vermögen. Man sieht, daß sich das ganze K.'sche Raisonnement wieder nur um den falschen Satz dreht, daß wir kein übersinnliches Ding synthetisch beurtheilen können.

Auch der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes soll unmöglich sein und also lauten: „Wenn „etwas existirt, so muß auch etwas schlechthin Nothwen„diges existiren. Nun existire wenigstens ich selbst Also „existirt etwas schlechthin Nothwendiges. Das Nothwen„dige kann nur auf eine einzige Art bestimmt werden, „also muß es durchgängig durch seinen Begriff bestimmt „sein. Nun gibt es nur einen einzigen Begriff von „einem Dinge, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, „den des allerrealsten Wesens. Also ist dieses das Noth„wendige. Also existirt ein allerrealstes Wesen" (S. 465).

An diesem Beweise wird zuvörderst ausgestellt, „daß „er des ontologischen bedürfe, weil er voraussetzt, daß „das absolut nothwendige Wesen das allerrealste sei, „woraus umgekehrt folgen würde, daß auch das aller„realste Wesen absolut nothwendig sei, wie man im on„tologischen Beweise lehrt. Daher ist denn die Berufung „auf die Erfahrung, von welcher man im kosmologischen „Beweise ausgeht, entbehrlich und fehlerhaft" (S. 466 f).

Nebst dem soll dieser Beweis noch mehrere andere Fehler enthalten: a) „den transcendentalen Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, auf einen übersinnlichen Gegenstand anwenden;" b) „den Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache;" c) „daß man nichts weiter begreifen kann, nimmt man für eine Vollendung des Begriffes an;" d) „weil man keinen logischen Widerspruch in der Verneinung aller Realitäten findet, so schließt man auf die transcendentale Möglichkeit" (S. 468 f).

Bemerkungen. 1) Erstlich begreifen wir nicht, mit welchem Rechte K. behaupten könne, daß die Berufung auf die Erfahrung im kosmologischen Beweise entbehrlich sei, weil er in seinem Verfolge Einiges aus dem ontologischen Beweise entlehne. In der Prüfung des ontologischen Beweises behauptete K., seine Schwäche bestehe darin, daß sich nicht darthun lasse, daß den Begriffen: e i n a b s o l u t n o t h w e n d i g e s W e s e n und e i n a l l e r r e a l s t e s W e s e n, ein wirklicher Gegenstand entspreche. Gerade dieser Mangel aber wäre es ja, der

durch die Berufung auf die Erfahrung im kosmologischen Beweise behoben wird. — Der Schluß von der absoluten Nothwendigkeit auf Allvollkommenheit oder von dieser auf jene wird in der Prüfung des ontologischen Beweises mit keiner Sylbe getadelt; erst hier, in der Prüfung des kosmologischen Beweises erfahren wir, daß dieser Schluß falsch sei, und daß er das ganze Wesen des ontologischen Beweises ausmache.

2) Daß der Schluß vom Zufälligen auf eine Ursache, auf keine übersinnliche Gegenstände angewendet werden dürfe, können wir ihm (aus schon bekannten Gründen) nicht zugestehen; und wie anders als durch diesen Schluß nimmt K. selbst an, daß es gewisse den sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegende Dinge an sich gebe?

3) Daß eine unendliche Reihe von Ursachen unmöglich sei, behaupten wir so wenig, daß wir im Gegentheil das Dasein unzähliger solcher Reihen ohne Anstand zugeben. Denn jeder gegenwärtige Zustand eines endlichen Dinges ist mindestens theilweise gegründet in einem vorhergehenden, und so ohne Ende fort. Dies widerspricht aber keineswegs der Annahme, daß alle diese unendlichen Reihen auch noch gegründet sind in einem Wesen, das selbst keinen weitern Grund seines Daseins hat, in Gott.

4) Ueber den Fehlschluß, den K. oben (lit. c.) rügt, wollen wir nicht streiten, da wir nicht mit Bestimmtheit wissen, ob wir ihn recht verstehen; auch liegt in der That wenig daran, ob dieser oder jener bisher geführte

Beweis für Gottes Dasein ganz fehlerlos sei oder nicht, wenn nur nicht erwiesen wird, daß es nicht möglich sei, einen besseren zu finden; und dieses wenigstens hat K. nicht dargethan.

5) Daß man die Möglichkeit eines Dinges nicht sofort daraus schließen könne, wenn kein formaler Widerspruch (a und non a) in der Zusammensetzung seines Begriffes erscheint, glauben wir selbst; darum erachteten wir es eben für nöthig, den Begriff der Allvollkommenheit Gottes anders, als man es sonst gethan, zu fassen.

Unter der Ueberschrift: „Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheines in allen transcendentalen Beweisen vom Dasein eines nothwendigen Wesens" (S. 471), behauptet K., dieser Schein entstehe, indem wir vermittelst „einer unvermeidlichen Subreption" ein blos regulatives Prinzip der Vernunft für ein constitutives ansehen.

Es ist allerdings ein unschwer zu begreifender Unterschied zwischen einem regulativen Prinzipe, dem Satze z. B., der hier in Frage kommt: Forsche nach dem Grunde jeglicher Veränderung, und einem constitutiven Principe, dem Satze: Alles Zufällige (Veränderliche) hat Grund in einem nothwendigen (unveränderlichen) Wesen. Um so weniger aber, däucht uns, sei Gefahr da, jene beiden Sätze in der Beweisführung für das Dasein Gottes zu verwechseln und den blos regulativen wie den constitutiven

zu brauchen. Es dürfte dies auch in der That kaum Jemanden widerfahren, obgleich K. diesen Irrthum für einen unvermeidlichen erklärt, sondern der Fall ist wohl der, daß wer sich des Satzes: Allem Zufälligen liegt ein Nothwendiges zum Grunde, im Beweise des Daseins Gottes bedient, er es nur deshalb thue, weil er sich aus Gründen der Vernunft von der Wahrheit desselben überzeugt hat.

Was K. gegen den physikotheologischen Beweis, der aus der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtungen auf das Dasein eines unendlich weisen und mächtigen Urhebers schließt, erinnert, können wir größtentheils zugestehen; namentlich, daß aus ihm nur auf das Dasein eines sehr weisen und mächtigen Wesens geschlossen werden könne, und daß — um das Dasein eines unendlichen Wesens zu folgern — gewisse aus dem ontologischen und kosmologischen Beweise entlehnte Prämissen erforderlich wären. — Aber daraus folgt noch keineswegs, daß die physikotheologischen Schlüsse zur Führung eines Beweises für das Dasein Gottes durchaus unbrauchbar wären; nur freilich muß man von ihnen nicht erwarten, was sie ihrer Natur nach nicht leisten können. Ihr wahres Verhältniß zu den ontologischen Schlüssen besteht nicht, wie man häufig glaubte, darin, daß sie eine Vorbereitung zu diesen letzteren liefern, sondern umgekehrt darin, daß sie das Resultat des ontologischen Beweises gleichsam aus Erfahrung bestätigen.

Die Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft (S. 483) enthält eben nichts Neues, sondern nur die Wiederholung des unbewiesenen Grundsatzes, daß wir über Gott weder affirmativ noch verneinend urtheilen können.

In einem Anhange zur transcendentalen Dialektik (S. 490) wird ausgeführt, daß es drei regulative Grundsätze (Maximen) der Vernunft gebe: 1) das Princip der Gleichartigkeit (vermöge dessen die Vernunft verlangt, daß wir jedes gegebene Mannigfaltige unter einen höheren Begriff der Gattung zusammenfassen sollen); 2) das Princip der Varietät (vermöge dessen wir zwischen gegebenen Dingen immer noch einen Unterschied aufsuchen sollen); 3) das Princip der Affinität (vermöge dessen wir von jeder Art zur andern einen continuirlichen Uebergang (eine Zwischenart) suchen sollen); und daß man diese Principien fälschlich oft für constitutive Grundsätze angesehen habe.

Hierin können wir unserem Philosophen nur beipflichten; glauben jedoch nicht mit ihm, daß in diesen Grundsätzen eine besondere Einrichtung der Natur vorausgesetzt werde.

Kant's Lehre von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft (S. 508) im Auszuge.

„Die Ideen der reinen Vernunft haben eine sehr „gute Bestimmung, und erzeugen nur durch Mißbrauch „einen betrüglichen Schein. Diese Ideen sind blose „Schemata, denen direct kein Gegenstand, nicht ein„mal hypothetisch zugegeben wird, sondern sie die„nen nur dazu, um andere Gegenstände vermittelst der „Beziehung auf sie nach ihrer systematischen Einheit, „mithin indirect vorzustellen. Sie selbst haben keine „ihnen correspondirende Gegenstände; das hindert aber „nicht, daß wir uns ihrer doch als regulativer Prin„cipien bedienen dürfen, um Einheit in unsere Erkennt„niß zu bringen, indem wir den Gegenstand der Erfahr„ung gleichsam von dem eingebildeten Gegen„stande der Idee als seinem Grunde ableiten. „Wir sollen sie nur als Schemata, als Analoga von „wirklichen Dingen betrachten, uns stets bewußt bleiben, „daß wir uns mittelst ihrer ein unbestimmtes Et„was denken, wovon wir gar keinen Begriff haben, was „es an sich selbst sei; blose idealische Wesen, Wesen „in der Idee, die wir nicht schlechthin, sondern „nur regulativ auf die Sinnenwelt annehmen, nur an„nehmen, um den größtmöglichen empirischen Ge„brauch von unserer Vernunft zu machen, ohne ihn „gleichwohl über die Grenze der Erfahrung zu erweitern. „Wir legen daher dem unbestimmten Etwas, das „wir in diesen Ideen uns denken, nur solche Eigen„schaften bei, wie sie den Verstandesbegriffen im em„pirischen Gebrauche analog sind. Selbst die Begriffe

„Realität, Substanz, Causalität, Nothwen„digkeit, welche wir diesen Wesen beilegen, verlieren „alle Bedeutung und sind leere Titel zu Be„griffen ohne allen Inhalt, wenn wir uns außer „dem Felde der Sinnenwelt damit herauswagen. Diese „Vernunftwesen sind also blose Ideen, werden nicht „als etwas Wirkliches, sondern nur Problemati„sches zu Grunde gelegt. Nehmen wir insbesondere

1) „in der ersten Idee eine Seele oder einfache „selbstständige Intelligenz an, so sollen wir dies „thun lediglich, um alle Vorstellungen als in einem ein„zigen Subjecte zu betrachten, alle unsere Kräfte aus „einer einzigen Grundkraft ableiten zu können u. s. w.; „denn alles dies kann nur durch ein solches Schema, als „ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja ein„zig nur zu Stande kommen. Nicht aber sollen „wir behaupten, daß eine solche einfache Substanz wirk„lich der Grund aller unserer Vorstellungen u. s. w. sei. „Noch weniger dürfen wir Hypothesen über die Entsteh„ung u. dgl. der Seele zulassen.

2) „Eben so sollen wir der zweiten Idee eines Welt„ganzen uns nur bedienen, um in Erklärung der ge„gebenen Erscheinungen so vorgehen zu können, als ob „die Reihe an sich unendlich wäre; aber wenn die Ver„nunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in „der Freiheit), also bei praktischen Principien, müssen „wir verfahren, als wenn wir nicht ein Object der Sinne, „sondern des reinen Verstandes vor uns hätten, wo die

„Reihe der Zustände angesehen werden kann, als ob sie „schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen „wäre. Welches Alles beweiset, daß die kosmologischen „Ideen blose regulative Principien sind."

3. „Eben so haben wir auch bei der dritten Idee „(Gottes) nicht den mindesten Grund, ein solches Wesen „schlechthin, sondern nur dazu zu supponiren, um alle „Verknüpfungen der Welt nach Principien einer syste„matischen Einheit betrachten zu können."

Brauchen wir aber diese Ideen nicht blos regulativ, sondern constitutiv, so entspringen mehrere Fehler, und zwar:

a) Die faule Vernunft, wenn wir unsere Naturforschung schon für vollendet ansehen, statt die Ursache in den Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen.

b) „Die verkehrte Vernunft, wenn man einen „Zweck Gottes anthropomorphistisch bestimmt, und der „Natur aufdringt, statt ihn zu suchen."

Zuletzt wirft K. noch einige Fragen auf:

1. „Gibt es etwas von der Welt Unterschiedenes, „welches den Grund der Weltordnung enthält? Antw. „Ohne Zweifel; denn es muß doch einen transcen„denten Grund geben."

2. „Ist dieses Wesen eine Substanz, allvollkommen, nothwendig u. s. w.? Antw. Diese Frage hat gar „keine Bedeutung; denn alle Kategorien sind nur „von empirischem Gebrauche."

3. „Dürfen wir dieß Wesen nicht wenigstens nach

„einer Analogie mit den Erscheinungsdingen denken?
„Antw. Allerdings, aber nur als Gegenstand in der
„Idee.“

4. „Dürfen wir also einen weisen, allmächtigen Ur-
„heber annehmen? Antw. Ohne allen Zweifel,
„wir müssen ihn voraussetzen.“

5. „Erweitern wir aber dadurch nicht unsere Erkennt-
„niß über das Feld der Erfahrung? Antw. Keines-
„wegs; denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt,
„von dem wir gar keinen Begriff haben, was es an
„sich ist.“

6. „Können wir von dieser Voraussetzung Gebrauch
„machen? Antw. Ja, nur dazu wird diese Idee zu
„Grunde gelegt. Sogar Wohlgefallen, Mißfallen, Be-
„gierde dürfet ihr diesem Wesen beilegen.“

Bemerkungen.

1. Wie viel Worte K. auch angewendet hat, um uns die Art, wie er die Ideen der reinen Vernunft gebraucht wissen will, zu erklären: so wissen wir doch nicht ganz bestimmt und deutlich, was er verlangt. Er spricht von einem (regulativen) Gebrauche jener Ideen zu dem blosen Zwecke, um systematische Einheit in unsere Naturkenntniß zu bringen. Dieß ist nun offenbar nur durch Folgerungen möglich; Folgerungen aber lassen sich nicht aus blosen Begriffen, sondern nur aus Sätzen ziehen: also muß K. sich unter seinen Ideen wohl eigentlich gewisse Sätze über sie vorgestellt haben, vermuthlich die Sätze: Es gibt eine Seele, ein Weltganzes, einen Gott.

Da er nun überdieß sagte, daß man diesen Ideen keine Realität beilegen dürfe: so wollte er, wie es scheint, wir sollen diese Sätze zwar nicht als erwiesene Wahrheiten ansehen, aber ihrer uns nichts desto weniger als Prämissen zu Ableitung gewisser Folgerungen über die systematische Einheit bedienen. — War es wirklich nur dieß, was er gemeint hat; wie viel kürzer und deutlicher hätte er sich nicht ausdrücken können!

2. In der Voraussetzung, dieß sei K.'s wirkliche Meinung gewesen, erinnern wir ferner, es sei zwar allerdings wahr, daß man sich falscher oder doch unerwiesener Sätze zuweilen mit Sicherheit als Prämissen in Schlüssen einer gewissen Art bedienen könne; allein daß man auf diesem Wege am besten, ja einzig nur auf ihm zu diesen Schlußsätzen gelangen könne, wie hier von K. behauptet wird, das möchten wir nicht glauben. Und in der That, warum sollen wir nicht die Ableitung aller Kräfte, die wir in unserm Ich antreffen, von einer einzigen Grundkraft versuchen und zu Stande bringen können, auch ohne die substanzielle Einfachheit dieses Ich's vorauszusetzen? Warum zu jedem Zustande in der Natur nicht einen ihm vorhergehenden als seine Bedingung ins Unbestimmte hin suchen und finden, ohne vorauszusetzen, daß die Reihe dieser Bedingungen in der That unendlich sei? U. s. w.

3. Was soll es ferner heißen, daß die Begriffe: Realität, Substanz, Causalität, Nothwendigkeit u. s. w. alle Bedeutung verlieren, und leere Titel

zu Begriffen ohne allen Inhalt werden, wenn wir uns aus dem Felde der Sinnenwelt damit hinauswagen? — Wird ein Begriff dadurch, daß wir ihn als Prädicat auf irgend einen, sei es auch ungehörigen Gegenstand, anwenden, nur im Geringsten geändert? Wenn wir von einem Kreise aussagen, daß er viereckig sei; verliert der Begriff der Viereckigkeit seine Bedeutung oder beruhet nicht vielmehr gerade darauf, daß er sie behält, die Falschheit des Satzes?

4. Wir sehen durchaus nicht, wie nach die Idee Gottes, wenn sie nicht blos regulativ, sondern constitutiv gebraucht wird, d. h. doch wohl nur, wenn man den Satz: Es gibt einen Gott, als einen wahren und erwiesenen ansieht, und somit alle Folgerungen, die sich aus ihm ergeben, unbedenklich annimmt, alsobald die von K. besorgten Fehler herbeiführen müßte. Oder durch welchen Zwischensatz soll aus dem Satze: Es ist ein Gott, sich eine Folgerung ergeben, die uns gebietet, unsere Naturforschung schon für vollendet zu erachten, statt in dem Mechanismus der Materie, wenn wir es anders vermögen, noch immer weiter zu suchen? Was aber die Aufsuchung der Naturzwecke anlangt, so ist es freilich wahr, daß die Voraussetzung des Daseins Gottes uns die Gewißheit gibt, daß jede Einrichtung und jedes Ereigniß im Weltall, welches nicht absolut nothwendig, d. h. eine blose Folge aus reinen theoretischen Begriffswahrheiten z. B. mathematischen u. dgl. ist, einen Zweck habe, der in der möglich größten Glückseligkeit der

lebendigen Wesen bestehet. Diese blos allgemeine Versicherung ist's aber nicht, mit der wir uns bei einer teleologischen Untersuchung begnügen, sondern hier wollen wir, daß man von einer gegebenen Einrichtung in der Natur oder von einer Begebenheit, welche uns eben nicht absolut nothwendig scheint, eine bestimmte, sichtbar wohlthätige Wirkung, die sie hervorbringt, in der Erfahrung nachweist. So erklärt man die Schiefe der Ekliptik teleologisch, wenn man vor Allem darthut, daß es mindestens unter den sämmtlich uns bisher bekannt gewordenen reinen Begriffswahrheiten (Gesetzen der Mechanik) keine einzige gibt, aus welcher diese Schiefe mit absoluter Nothwendigkeit folgt, dann aber nachweiset, wie aus dieser Einrichtung die wohlthätige Wirkung hervorgeht, daß ein bei Weitem größerer Theil der Erdoberfläche für Menschen und Thiere bewohnbarer wird, als es der Fall wäre, wenn die Erdachse senkrecht auf der Ekliptik stände. Solche Nachweisungen müssen nun, wie Jeder sieht, völlig auf einerlei Art vollzogen werden, gleichviel, ob man das Dasein Gottes als gewiß oder als problematisch oder auch gar nicht voraussetzt.

5. Daß K. die erste jener obigen Fragen bejahet und zwar darum bejahet, „weil es doch einen transcendenten Grund geben müsse", finden wir (wie wir schon früher anmerkten) inconsequent. Warum soll der Begriff des Grundes der einzige sein, der über das Gebiet der Erfahrungswelt hinausreicht, und uns so Kunde

gibt vom Dasein einer übersinnlichen Ursache dieser Welt. Mögen wir auch „dieß von der Welt verschiedene Etwas, das ihr zu Grunde liegt," noch so wenig bestimmen; wir wenden doch immer einige unserer Begriffe, z. B. den eines Etwas überhaupt, den eines von der Welt verschiedenen Etwas und endlich den eines Grundes der Welt auf dasselbe an. Und es fragt sich nun, warum wir nur diese und sonst keine andere Begriffe so transcendent anwenden dürfen? Und wie mag K. sagen, daß wir von diesem Wesen gar keinen Begriff, wie es an sich ist, haben, da wir es doch ein von der Welt verschiedenes Wesen, das ihr zu Grunde liegt, nennen? Ist nicht schon dieß eine Bestimmung desselben? — Dagegen glauben wir, daß uns K. in der That zu viel erlaube, wenn er uns die Erlaubniß geben will, diesem Wesen auch Begierden und Mißfallen beizulegen.

Die transcendentale Methodenlehre (S. 535 ff.) erklärt K. als „die Bestimmung der formalen „Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen „Vernunft", und zerfällt diesen zweiten Haupttheil seiner Kritik in vier Hauptstücke: in eine Disciplin, einen Kanon, eine Architektonik und eine Geschichte der reinen Vernunft, ohne sich über die Art, wienach diese Unterabtheilungen hierher gehören, näher auszusprechen.

Die Disciplin der reinen Vernunft ist nach S. 538 eine eigene, negative Gesetzgebung, aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauches im System der Vorsicht und Selbstprüfung errichtet; doch sollen sich diese Vorschriften nicht mehr auf den Inhalt (als von dem schon früher zur Genüge gesprochen ward), sondern nur auf die Methode beziehen. — Die glücklichen Fortschritte, welche die mathematischen Wissenschaften gemacht, konnten die Hoffnung erwecken, daß man auch in der Philosophie, wenn man nur auch in ihr die mathematische Methode recht genau nachahmte, dieselbe apodiktische Gewißheit erreichen würde. Dieses ist aber, wie K. versichert, eine vergebliche Hoffnung. Philosophie ist eine Vernunfterkenntniß aus blosen Begriffen, die Mathematik dagegen eine Erkenntniß aus Construction der Begriffe durch reine Anschauungen. Die Mathematik kann diese Methode der Construction befolgen, weil ihre Gegenstände (Raum, Zeit und Größen überhaupt) es so verstatten, oder vielmehr (meint K.) die Mathematik hat diese Gegenstände, weil diese die einzigen sind, auf welche sich ihre Methode des Construirens durch reine Anschauungen anwenden läßt. Auf jene Gegenstände aber, mit welchen sich die Philosophie zu befassen hat, läßt sich diese Methode keineswegs anwenden, weil es für sie keine reine Anschauungen gibt (S. 539 f). — Die Gründlichkeit der Mathematik beruhet wesentlich auf Definitionen, Axiomen und Demonstration;

keines dieser drei Stücke kann in der Philosophie angewendet werden (S. 548).

1. Definiren heißt nach K. (S. 549), den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich (d.h. so, daß die Angabe nicht erst noch eines Beweises bedarf,) angeben. So definiren läßt sich erstlich a) kein empirischer Begriff, weil man bei einem solchen nie sicher sein kann, ob die angegebenen Merkmale zur Unterscheidung hinreichen; b) auch kein apriorischer Begriff, z.B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u.s.w., denn wir können nie ganz sicher sein, daß wir schon alle Merkmale, die wir uns in dem Begriffe vielleicht nur dunkel vorstellen, zum deutlichen Bewußtsein gebracht haben. Also erübrigen nur noch die willkürlich gedachten Begriffe, bei denen wir allerdings wissen müssen, was wir uns denken wollen. Aber nun können wir wieder nicht a priori wissen, ob einem solchen willkürlich zusammengesetzten Begriffe ein Gegenstand entspreche, wenn sich die Synthesis, die der Begriff enthält, nicht a priori construiren läßt. Das ist nur in der Mathematik möglich; also hat nur diese wirkliche Definitionen. In der Philosophie dagegen sollte man es a) der Mathematik nie nachthun wollen in ihrem Verfahren, die Definitionen vorne zu stellen, sondern sie füglicher am Schlusse anbringen, weil erst am Ende der Abhandlung mit einiger Verlässigkeit hervorgehen kann, daß wir sie richtig abgefaßt haben. b) Wir sollten nie

vergessen, daß philosophische Definitionen nie die Untrüglichkeit der mathematischen erreichen können.

2. Axiomen (S. 552) sind synthetische Grundsätze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß sind. Es läßt sich aber kein Begriff mit einem andern synthetisch (d. h. wenn er nicht schon als Bestandtheil in ihm steckt, unmittelbar verbinden, sondern es ist hiezu immer ein drittes vermittelndes Erkenntniß nöthig. In der Philosophie also, als einer Vernunfterkenntniß aus blosen Begriffen, wird kein Grundsatz anzutreffen sein, der den Namen eines Axioms verdiente. Die Mathematik dagegen kann Axiomen liefern, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen kann. In der Philosophie also soll man nie Axiomen aufstellen, sondern alle Grundsätze erst durch eine gründliche Deduction rechtfertigen.

3) Demonstrationen (S. 553) sind Beweise, die nicht nur darthun, daß etwas ist, sondern auch daß es nicht anders sein kann (apodiktisch), wenn sie noch überdieß Anschaulichkeit (Evidenz) haben. Beweise aus blosen Begriffen können nie anschauliche Gewißheit erreichen. Also kann die Philosophie nie Demonstrationen liefern, sondern muß diese immer der Mathematik, die ihre Begriffe in der Anschauung construirt, überlassen.

Bemerkungen. 1. Unberechenbar groß ist unsers Erachtens der Schaden, den unser Weltweise durch die Behauptungen, die er in diesem Abschnitte sich beikommen

ließ, auf dem Gebiete der Philosophie angerichtet hat, und noch fortwährend anrichtet. Denn mit der größten Begierde ergriffen und behielten auch selbst diejenigen, die sonst nichts Weiteres von ihm annahmen, das Wort, daß sich in philosophischen Untersuchungen nichts genau definiren, nichts strenge demonstriren lasse; und von nun an wurde es — (was K. gewiß selbst nicht gewollt hatte) — herrschende Sitte der deutschen Philosophie, grade in derjenigen Wissenschaft, welche der sorgfältigsten Bestimmung ihrer Begriffe, und der umsichtigsten Beweisführungen mit einer beständigen Rücksichtnahme auf alle ihr entgegenstehende Scheingründe bedarf, dieses Verfahren als Pedanterie zu schmähen, dem Leser zuzumuthen, daß er — ohne eine eigentliche Verständigung erhalten zu haben, aus dem blosen Zusammenhange der Rede errathe, welche Begriffe man mit seinen Ausdrücken verbinde, und durch welche Gründe man zu seinen Behauptungen veranlasset worden sei, und welche man etwa noch für sie anzubringen wüßte; ja es ist schon so weit gekommen, daß man in einer gewissen Schule behauptet, die Begriffe müßten sich während des philosophischen Vortrages selbst verändern, und die Sätze müßte der Eine den andern aufheben, weil keiner für sich allein vollkommen wahr sein könne. Diese Sitte oder vielmehr Unsitte verdient demnach die nachdrücklichste Rüge, und wir finden nicht Worte genug, um vor ihr zu warnen.

2. Was den Unterschied betrifft, den K. zwischen

der Philosophie und Mathematik annahm, indem er die erstere als eine Erkenntniß aus reinen Begriffen, die letztere als eine Erkenntniß durch Construction der Begriffe in reiner Anschauung erklärte: so müssen wir ihn als einen durchaus falschen und irreführenden bezeichnen. Wahr ist es zwar, und wir haben es bereits a. O. bemerkt, daß der Geometer in seinen Beweisen nur zu oft seine Zuflucht nimmt zu einem Hilfsmittel, welches man die Berufung auf den blosen Augenschein nennen könnte; aber es ist unseres Erachtens durchaus nicht nothwendig, daß er dies thue, es ist möglich, die sämmtlichen Wahrheiten der Geometrie aus einer richtigen Erklärung des Raumes abzuleiten, ohne auch nur ein einziges Mal sich einen Schluß zu erlauben, der keinen andern Rechtfertigungsgrund für sich hat, als daß der Augenschein so lehre. Beispiele dieses Verfahrens, die mindestens zeigen, wie so manche geometrische Wahrheit, welche der Augenschein lehrt, sich auch ohne alle Berufung auf ihn durch blose Schlüsse herausbringen lasse, liefert schon die bekannte analytische Geometrie. Bolzano's mathematische Abhandlungen, die er vor mehr denn dreißig Jahren schrieb und theilweise herausgab, hatten den Zweck eine solche Methode anzubahnen und die gelehrte Welt darauf aufmerksam zu machen. Sein schriftlicher Nachlaß *) aber enthält noch

*) Bolzano starb den 18. Dec. 1848, nachdem er noch kurz vor seinem Hinscheiden eine der scharfsinnigsten Abhandlungen:

bei weitem Mehreres, ja die Anlage zu einem vollendeten Ganzen einer derartigen neuen Darstellung der Mathematik und wartet nur auf eine geschickte Hand, die das Vorliegende zu ordnen und zu einem Systeme zu vereinigen im Stande wäre.

3. Sehr unvollkommen sind die Begriffe, die K. bei dieser Gelegenheit von dem Wesen der Definitionen und anderen logischen Lehren verräth. Er vermengt hier offenbar die blose Verständigung über ein Wort, d.h. dasjenige Geschäft, wodurch wir denselben Begriff, den wir mit einem gewissen Worte verbinden, auch in der Seele des Lesers erzeugen und ihn erkennen lassen, daß es derjenige sei, den wir mit diesem Worte bezeichnet wissen wollen, und die Erklärung eines Begriffes, d.h. die Angabe, ob dieser Begriff ein einfacher oder zusammengesetzter, und in dem letztern Falle, aus welchen Bestandtheilen und in welcher Art er aus denselben zusammengesetzt sei. Das Erstere ist ein unerläßliches Geschäft bei jedem Worte, dessen Bedeutung den Lesern nur einiger Maßen zweifelhaft sein kann. Es ist sehr irrig zu glauben, daß sich der Philosoph solcher Verständigungen überheben könne; gerade bei ihm tritt die Nothwendigkeit derselben am häufigsten ein. Es ist auch falsch, daß es ihm an den nöthigen Mitteln dazu gebreche, daß es ihm erlaubt sei, seinen

„über die Paradoxien in der Mathematik und Philosophie“ glücklich vollendet hatte, die nächstens im Drucke erscheinen soll.

Lesern zuzumuthen, daß sie erst mühsam aus dem Zusammenhange der Rede, wenn das Glück wohl will, errathen sollen, welche Begriffe er mit jedem seiner Worte verbunden habe. Es ist auch unrichtig, daß es kein anderes Mittel zu solchen Verständigungen gebe, als die Erklärung des Begriffes; in Bolzano's Wissenschaftsl. §. 668 werden gar mancherlei Arten, wie eine Verständigung zu Stande gebracht werden kann, beschrieben. Wenn nun K. sagt, daß eine Definition ein ausführlicher Begriff sei, und in der Folge, daß man bei einer Definition oft darin fehlen könne, daß man gewisse in dem Begriffe nur dunkel gedachte Merkmale (Bestandtheile) übergeht: so gilt dies offenbar nur von Erklärungen; dann aber hätte er nicht verlangen sollen, daß die Definitionen keines Beweises bedürftig sein sollen. Denn allerdings bedarf die Erklärung eines gegebenen Begriffes, d. h. die Behauptung, daß ein gewisser uns bereits anderswoher bekannter Begriff ein durchaus einfacher sei oder aus der Verbindung von diesen und diesen Theilen entstehe, fast immer eines eigenen Beweises. Und nicht nur die Philosophie, sondern auch die Mathematik besitzt eine beträchtliche Anzahl solcher gegebenen Begriffe, wie Gleichheit, Aehnlichkeit, Gegensatz, Größe, Zahl, Summe, Product, Differenz, Quotient, Potenz, Punct, Entfernung, Richtung, Winkel, Ausdehnung, Linie, Fläche, Körper, u. a. m., über deren Erklärung die Mathematiker bis auf den heutigen Tag noch nicht im Reinen sind. Es ist auch falsch, daß die Erklärung

dieser Begriffe in die Mathematik gar nicht gehöre, oder nichts zur Vervollkommnung derselben beitragen könne. So gibt, um nur ein einziges Beispiel hier anzudeuten, eine richtige Erklärung des Begriffes der Aehnlichkeit den leichtesten Beweis zu drei sehr wichtigen Lehrsätzen, die man nach den bisherigen Begriffen mit einem Aufwande von vielen hundert Schlüssen kaum zu erweisen vermochte, daß ähnliche Linien, Flächen und Körper sich wie andere auf eine ähnliche Weise aus ihnen abgeleitete ähnliche Linien, Flächen und Körper verhalten (die Flächeninhalte zweier Dreiecke, z. B. wie die Quadrate zweier gleichnamigen Seiten u. s. w.). Uebrigens ist es wohl übertrieben, wenn K. behauptet, daß kein einziger gegebener Begriff mit Sicherheit erklärt werden könne, weil es immer möglich bleibe, daß wir ein dunkel gedachtes Merkmal darin übergehen. Sollte sich das Vorhandensein eines solchen Bestandtheiles durch genaue und oft wiederholte Betrachtung und durch die Anwendung des Begriffes nicht endlich doch verrathen? Ist es z. B. nicht sicher genug, daß der Begriff: Etwas, ein einfacher sei? — Aber gesetzt, wir könnten uns in der That nie versichern, daß die Begriffe, die wir mit den (von K. zum Beispiele angeführten) Worten Substanz, Ursache, u. s. w. verbinden, genau die nämlichen sind, die wir in einer gewissen Erklärung aufstellen: genug wenn wir uns überzeugen können, daß die von uns angegebene Verbindung von Vorstellungen einen der Aufstellung werthen Begriff darbiete. Alsdann können wir auch mit Recht

verlangen, daß diesem Begriffe ein Wort (etwa aus dem gemeinen Sprachgebrauche, von einer ähnlichen Bedeutung) als Zeichen zugewiesen werde. So möchte z. B. immerhin Jemand sich bei dem Worte Substanz die Nebenvorstellung von etwas Stehendem bilden, das die Beschaffenheiten, welche wir der Substanz beilegen, trägt: wir können mit Recht verlangen, daß diese Nebenvorstellung beseitigt oder doch von dem Begriffe, den wir mit diesem Worte verbinden lehren, als nicht zur Sache gehörig, geschieden werde. Die Behauptung, daß ein empirischer Begriff schlechterdings nicht definirt werden könne, weil sich bei solchen Gegenständen, wie Wasser, Gold, der Eine diese, der Andere jene Merkmale denke, und weil man nicht sicher sein könne, ob diese Merkmale zur Unterscheidung hinreichen, müssen wir ganz verwerfen. Denn wenn es wahr ist, daß verschiedene Menschen bei denselben Worten, wie Wasser, Gold u. s. w. verschiedene Merkmale denken; so sind es eigentlich verschiedene Begriffe, welche sie mit diesen Worten verbinden; und es ist höchst nöthig, auch nichts weniger als unthunlich, diese Verschiedenheit der Begriffe aufzuheben, oder mindestens den Leser darüber zu verständigen, welche Begriffe wir selbst mit diesen Worten verbinden. Daß aber die in einem Begriffe enthaltenen Merkmale zur Unterscheidung seines Gegenstandes nicht hinreichen sollten, ist eine sich selbst widersprechende Behauptung; denn wenn die Merkmale, die wir in unserm Begriffe, z. B. vom Golde aufstellen, auch an dem Platinametall sich finden: so ist

eben darum auch Platina und nicht Gold ein Gegenstand unsers Begriffes. Einen neuen Irrthum verräth es, wenn K. gleich weiter sagt, daß dergleichen Worte nur eine Bezeichung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen sollen. Können wir denn eine Sache bezeichnen, ohne erst einen Begriff oder doch eine Vorstellung von ihr zu haben? — Daß wir die K.'sche Behauptung, man könne sich bei einem willkürlich gebildeten Begriffe nie überzeugen, daß er auch Gegenständlichkeit habe, wenn man nicht eine ihm correspondirende Anschauung erhalte, widersprechen müssen, ist unsern Lesern schon bekannt. Auch in der Mathematik sind es keineswegs Anschauungen, durch welche wir uns von der Realität der Begriffe: Unendlich groß, unendliche Linie, Tausendeck, $\sqrt{2}$, und hundert ähnlicher versichern. Was den Ort anbelangt, an welchem Definitionen aufgestellt werden müssen, so gelten wohl dieselben Regeln wie für die Mathematik, auch für die Philosophie. Verständigungen über das Wort müssen in beiden Wissenschaften dem Gebrauche desselben vorausgeschickt werden; Erklärungen eines Begriffes können in beiden Wissenschaften bisweilen übergangen, zuweilen erst später nachgetragen werden; offenbar aber ist es die Philosophie, in welcher das Uebergehen derselben einen ärgern Uebelstand als in der Mathematik bildet. Daß endlich der Mathematiker in seinen Definitionen, auch selbst nur in denjenigen, die willkürlich sind, nie irren könne, dürfte sich gleichfalls durch die

Erfahrung selbst widerlegen. Denn wie oft ist es nicht selbst Mathematikern begegnet, daß sie Begriffe aufstellten, welche sich hinterher als sehr unzweckmäßig, wohl gar als widersprechend und gegenstandlos erwiesen? Als Beispiel wollen wir nur an den Begriff eines Berührungswinkels erinnern.

4. Wenn es wahr wäre, daß kein Begriff mit einem andern (der nicht in jenem schon als Bestandtheil steckt) unmittelbar verknüpft werden könne, d. h. daß kein synthetisches Urtheil unmittelbar eingesehen werde: so wäre die Erkenntniß synthetischer Urtheile überhaupt unmöglich; weil jedes zu seiner Bildung erst ein anderes, von dem es abgeleitet ist, in das Unendliche voraussetzen würde. Viel richtiger lehrt Bolzano (Wissenschaftsl. §. 300), daß es gar manche unvermittelte Urtheile, empirische sowohl als auch reine Begriffsurtheile gebe und geben müsse. Die Urtheile dagegen, von welchen K. dafür hält, daß sie durch keine andere Urtheile, sondern durch eine blose Anschauung vermittelt würden, sind sicher insgesammt vermittelt, obgleich es wahr sein mag, daß wir uns der Prämissen, aus welchen wir sie ableiten, selten oder nie deutlich bewußt werden. Denn man erkläre uns doch, auf welche Art ein Urtheil von der Form: **A** ist **B**, in welchem **A** und **B** reine Begriffe sind, durch eine gewisse Anschauung, d. h. durch eine blose einfache Vorstellung, die einen einzigen Gegenstand hat, vermittelt werden soll, von welcher Beschaffenheit man sich auch den Zusammenhang zwischen der Vorstellung

x und den Vorstellungen A und B denken mag. Man sagt, daß die Vorstellung x das Urtheil: A ist B, vermitteln könne, wenn wir einerseits gewahren, daß die Vorstellung x der A unterstehe, und andererseits auch wieder das Merkmal B an ihr finden. Allein zugegeben, daß dieses hinreiche, sind denn die Wahrnehmungen x ist ein A, und x ist ein B, nicht wirkliche Urtheile? Kann man also sagen, daß das Urtheil A ist B, wenn seine Vermittelung auf solche Weise erfolgt, nicht ein durch andere Urtheile vermitteltes wäre? Ueberdies haben wir schon erinnert, daß wir nicht einsehen, wienach diese zwei Urtheile zur Herleitung jenes allgemeinen: Alle A sind B, hinreichen.

5. Daß die Beweise der Philosophie selten oder nie einen so hohen Grad der Verläßigkeit und so viel Anschauliches haben, als manche mathematischen Beweise, geben auch wir zu; doch glauben wir, daß dieser Unterschied auf einem blosen Mehr oder Weniger beruhe, und daß es einzelne philosophische Lehrsätze gebe, welche in dieser Hinsicht gewissen Lehrsätzen der Mathematik nicht im Geringsten nachstehen, sondern sie vielmehr noch übertreffen. Oder ist nicht gar mancher logische Lehrsatz, z. B. in der Lehre von den Schlüssen (ob er gleich sicher nicht aus Anschauungen erwiesen werden kann) einleuchtender erwiesen, als manche mathematische Wahrheit, z. B. die von der Irrationalität des Verhältnisses des Durchmessers zur Peripherie?

Weil die Kritik der reinen Vernunft uns lehrt, daß wir in ihrem reinen und speculativen Gebrauche in der That gar nichts wissen: so fragt sich, ob uns nicht wenigstens Hypothesen zu bilden erlaubt sei? (S. 577). Und die Kritik erwidert: „Als Sätze, die wir mit einem „Grade von Wahrscheinlichkeit anzunehmen berechtigt wären, keineswegs; denn zu einer Hypothese „von solcher Art gehört mindestens, daß ihre Möglichkeit erwiesen, und daß sie zulänglich sei, das Gegebene „zu erklären." Allein

1. erstlich können wir, so fährt K. fort, von keinem einzigen Gegenstande, der eine neue, nicht empirisch anzugebende Beschaffenheit haben soll, die Möglichkeit behaupten, z. B. von einem Verstande, der ohne Sinne doch anschaut, oder von einer Dauer, die nicht in der Zeit wäre, von unserer Seele als einer einfachen Substanz u. s. w. Wer zur Erklärung eines Naturdinges eine blose Idee der Vernunft brauchen würde, würde dasjenige, was er nicht hinreichend versteht, durch etwas, davon er gar nichts versteht, erklären wollen. Die wildeste Hypothese, wenn sie nur physisch ist, ist erträglicher, als eine hyperphysische, z. B. die Berufung auf einen göttlichen Urheber (S. 578 f.).

2. Eine Hypothese, die unzulänglich ist, und neuer Hilfshypothesen bedarf, erregt den Verdacht einer blosen Erdichtung. So ist es mit der Hypothese einer unbeschränkt vollkommenen Weltursache, welche sogleich neuer Hypothesen zur Erklärung der vielen Uebel und Unvollkom-

menheiten in der Welt bedarf. So mit der Hypothese der einfachen Selbstständigkeit unserer Seele, wenn wir die Phänomene des Wachsthums und der Abnahme unserer Kräfte erklären sollen u. dgl. (S. 580). Ueberdies ist es ein schon an sich ungereimter Vorsatz, die Wirklichkeit der transcendentalen Ideen blos wahrscheinlich machen zu wollen; es hieße dies ohngefähr eben so viel, wie wenn man gedächte, einen Satz der Geometrie als blos wahrscheinlichen zu beweisen. Reine Vernunft kann Alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen (S. 581). Obgleich aber bei blos speculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen Platz greifen dürfen, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie doch zulässig zur Vertheidigung, d. i. zu polemischem Gebrauche, wenn die in irgend einer andern als speculativen Rücksicht angenommenen Ideen bestritten werden (das.). Wenn auch z. B. eingewendet wird, daß das Wachsthum und die Abnahme der Geisteskräfte die Immaterialität der Seele zu widerlegen scheinen: so dürft ihr die Hypothese aufstellen, daß der Körper nichts als die Fundamentalerscheinung sei, worauf als Bedingung sich das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht (S. 583). Gegen den Einwurf, der von der Zufälligkeit der Zeugung hergenommen wird, könnt ihr die Hypothese aufstellen, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterliege; daß unser irdisches Leben nur eine blose Erscheinung (sinn-

liche Vorstellung) von dem reinen geistigen Leben sei (S. 584). Aber diese Hypothesen dürfen wir uns ja nicht als unsere wahren Meinungen eigen machen, sondern müssen sie verlassen, sobald wir den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt haben (S. 585).

Bemerkungen.

1. Wahr ist es, daß zur Aufstellung einer Hypothese immer erforderlich sei, daß der in derselben angenommene Gegenstand wenigstens *problematische Möglichkeit* habe, d. h. daß diese Annahme mit keiner uns *bekannten* Wahrheit streite. Daß aber diese Annahme als *möglich in allem Betrachte* (*absolut möglich*) erkannt werde, d. h. daß wir uns erst versichern müßten, es gebe durchaus keine Wahrheit, oder auch nur, es gebe keine *reine Begriffswahrheit*, mit welcher unsere Annahme streitet, bevor wir es wagen dürften, dieselbe aufzustellen, mit einem nach Beschaffenheit der Umstände bald größeren, bald geringeren Grade von *Wahrscheinlichkeit*: ist eine sehr unrichtige Behauptung. So kann ich z. B. mit einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die hundertste Decimalstelle in der Zahl π eine 9 sei, weil ich es in den Werken der Mathematiker über diesen Gegenstand so angegeben finde, obgleich ich in der That nicht weiß, ob ich hiermit nicht eine absolute Unmöglichkeit annehme. Da nun K. selbst gesteht, ja es gerade hier ausdrücklich und wiederholt behauptet, daß die Annahme der transcendentalen Idee mit keiner einzigen uns bekannten Wahr-

heit in einem Widerspruche stehe (oder daß sich die Unmöglichkeit Gottes, der Seele u. s. w. nicht erweisen lasse): so fällt hiermit schon der erste von ihm aufgestellte Grund, weßhalb das Dasein Gottes oder eine einfache substanzielle Seele nicht einmal als Hypothese aufgenommen werden dürfte, ganz weg.

2. Der Begriff einer Dauer, die nicht in der Zeit wäre, ist ein sich selbst widersprechender, weil wir ja unter einer Dauer eben nichts Anderes, als ein durch eine gewisse Zeitlänge hindurch geltendes Sein verstehen. Eine solche Dauer also wäre allerdings eine sehr verwerfliche Hypothese.

3. Daß wir in jedem Falle, wo wir zur Erklärung einer Naturerscheinung eine transcendentale Idee (z. B. Gottes oder der Seele) benützen, etwas, das wir nicht hinreichend verstehen, durch etwas Anderes, davon wir g a r n i c h t s verstehen, erklären: ist eine Beschuldigung, die wir (die Leser wissen schon aus welchem Grunde) unserem Weltweisen nicht zugestehen können.

4. In der Behauptung aber, daß die wildeste Hypothese zur Erklärung einer Naturerscheinung, wenn sie nur physisch ist, erträglicher sei, als die Berufung auf Gott, liegt etwas Wahres. Eine Berufung auf Gott, welche in der Art geschieht, daß wir die nächste Ursache einer gewissen Erscheinung in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes nachweisen wollen: ist freilich allemal verwerflich, und jede übrigens auch noch so unwahrscheinliche Hypothese, die jene nächste Ursache in gewisse Na-

turkräfte setzt, ist zulässiger. Denn weil wir nicht alle Naturkräfte kennen, so sind wir, eine Erscheinung möchte sich auch durch die uns bekannten Kräfte noch so wenig erklären lassen, doch nie berechtigt zu der Behauptung, daß sie durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes erzeugt sei. Die Erklärungen also einer Offenbarung und eines Wunders als unmittelbarer Belehrung und Wirkung Gottes, wie solche die Theologen gewöhnlich aufstellen, müssen abgewiesen werden. Wohl zu bemerken ist aber, daß wir ohne über die physische Ursache, die ein Ereigniß herbeigeführt hat, nur das Geringste zu entscheiden, eine von Gott beabsichtigte Wirkung desselben, z. B. eine uns durch dasselbe zu ertheilende Belehrung annehmen dürfen. Das Weitere hierüber s. Wissenschaftsl. (§. 379 Anm.) und Religionswiss. (1. Band §. 174 u. a. O.).

5) Daß eine jede Hypothese, die zur vollständigen Erklärung einer Erscheinung nicht hinreicht, sondern noch gewisser Hilfshypothesen (fernerer Annahmen) bedarf, verdächtig werde, in der Art, daß wir sie wieder aufgeben müßten, daß also jede zulässige Erklärung aus einer einzigen einfachen Annahme bestehen müsse, ist eine Forderung, deren Uebertriebenheit K. wohl selbst fühlen mochte, wie die Ausdrücke, deren er sich hierbei bedient, verrathen. Ein plötzlich entstandenes und eben so schnell wieder verschwundenes Licht erfüllte mein Gemach, und unmittelbar darauf vernahm ich ein langsam verhallendes Krachen: ist es nicht eine sehr wahrscheinliche

Hypothese, dies sei ein Donnerschlag gewesen? Einige Augenblicke später sehe ich einen benachbarten Thurm in lichten Flammen: soll es mir nicht erlaubt sein, zu meiner vorigen Hypothese die neue Hilfshypothese hinzuzufügen, der Blitz habe in diesen Thurm geschlagen? Noch eine Secunde und der ganze Thurm fliegt unter furchtbarem Gekrache vor meinen Augen in die Lüfte: darf ich jetzt nicht auch noch die dritte Hypothese wagen, daß man in diesem Thurme Pulver, das von einem Brande nun ergriffen worden sei, aufbewahrt habe? —

6. Ueberdies ist es nicht einmal wahr, daß die Annahme eines allvollkommenen Wesens und einer einfachen Substanzialität der Seele in Schwierigkeiten verwickele, zu deren Entfernung wir unsere Zuflucht zu neuen Hypothesen zu nehmen genöthigt wären. Die vielen Uebel, die wir in der Welt antreffen, die Phänomene des Wachsthums und der Abnahme unsrer Seelenkräfte lassen sich zur Genüge erklären ohne irgend eine Hypothese, welche wir nicht aus andern Umständen zu machen berechtigt, ja genöthigt wären, z. B. daß jedes geschaffene Wesen nur ein beschränktes Maß von Kräften habe und haben könne, daß jedes allmälig vollkommner werde, daß eine Wechselwirkung zwischen denselben bestehe u. s. w. Man wird nicht verlangen, daß wir dies Alles hier bis zur Deutlichkeit auseinandersetzen, sondern sich begnügen, wenn wir für weitere Belehrung auf Bolzano's Religionswissenschaft (1. Bd. S. 286) und Athanasia (2. Ausg. S. 84 ff.) verweisen. Hiernächst mag man

denn auch beurtheilen, ob die Hypothesen, die K. zu blos polemischen (apologetischen) Zwecken endlich doch zuläßt, mehr Befriedigung gewähren, als dasjenige, was in den angezeigten Büchern gesagt ist.

9. Daß es ein schon an sich ungereimter Vorsatz wäre, einer transcendentalen Idee, oder überhaupt einem reinen Begriffssatze blose Wahrscheinlichkeit zu verschaffen, weil die Vernunft im Stande sein muß, über Sätze von dieser Art entweder mit Nothwendigkeit oder ganz und gar nichts zu entscheiden, leuchtet eben nicht ein. Behauptet doch K. selbst, daß wir das Dasein Gottes u.s.w. aus Gründen a priori weder behaupten noch leugnen könnten; also ist ja gerade hier der Fall vorhanden, wo Schlüsse der Wahrscheinlichkeit an ihrem Orte sind; und sagt er nicht (S. 529) mit ausdrücklichen Worten: So viel ihr nun Zweckmäßigkeit in der Welt antreffet, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee (einer höchsten Intelligenz), und (Seite 477) daß der Beweis aus der Zweckmäßigkeit der Welt immer mit Achtung genannt zu werden verdiene, und den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung erhebe, und (S. 618) daß die Frage (vom Dasein Gottes) für Jemand, der kein Sittengesetz anerkennen würde, eine blose Aufgabe der Speculation wäre, und dann zwar nicht mit solchen Gründen, denen die hartnäckigste Zweifelsucht sich ergeben müßte, aber doch mit starken Gründen aus der Analogie unterstützt

werden könnte. Eine Bestätigung, die ihre Grade hat, ist ja doch offenbar nichts Anderes, als ein Schluß der Wahrscheinlichkeit; somit gesteht der Königsberger Weise hier ausdrücklich zu, was ihm anderwärts (S. 581) ungereimt heißt. Doch ungereimt ist es nicht einmal in der Geometrie und in den übrigen mathematischen Wissenschaften, zuweilen auch blose Wahrscheinlichkeitsbeweise zuzulassen. Wem fallen hier nicht gleich die schönen Lehrsätze in der Lehre von den Primzahlen bei, welche Fermat nur durch Versuche gefunden, und nur durch Beispiele wahrscheinlich zu machen wußte? Das Wahre ist nur, daß man in dieser Wissenschaft mit blosen Wahrscheinlichkeitsbeweisen sich nicht begnügen dürfe, sondern nach andern forschen müsse, weil man im Voraus vermuthen kann, daß man durch fleißiges Suchen endlich zu einem entscheidenden Beweise für oder wider die Wahrheit des Satzes gelangen werde. Bei der Lehre von Gott soll aber, wie gesagt, das gerade Gegentheil im Voraus schon gewiß sein; warum also, fragen wir noch einmal, hier Gründe der blosen Wahrscheinlichkeit, wenn sie zu haben sind, verschmähen?

Ueber die Beschaffenheit der Beweise der reinen Vernunft lehrt K. (S. 586 ff.) wie folgt:

1. Die erste Regel ist, keine transcendentale Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt zu haben, woher man die Grundsätze (Vordersätze) zu diesen Beweisen hernehmen wolle, und mit welchem Rechte man von ihnen

den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne (S. 588). Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden, so setzet der trüglichen Ueberzeugung das non liquet eurer gereiften Urtheilskraft entgegen; und ob ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt (S. 589), so habt ihr doch nicht nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheines zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialektik am Gerichtshofe euerer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen (das).

2. Zu jedem transcendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden. Denn jeder solche Satz geht blos von Einem Begriffe aus, und setzt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also nur ein einziger sein, weil außer diesem Begriffe nichts weiter ist, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der einem Begriffe correspondirenden Anschauung beweisen, so gibt diese Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welche ich auf mehr als eine Art verknüpfen, und so durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kann (S. 589).

3. Die transcendentalen Beweise der reinen Vernunft müssen nie apagogisch, sondern stets ostensiv sein, denn nur solche verbinden mit der Ueberzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben.

Die apagogische Beweisart kann nur in jenen Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das **Subjective** unserer Vorstellungen dem **Objectiven**, nämlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben. Wo dieses Letztere herrschend ist, da muß es sich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewissen Satzes entweder blos den subjectiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder daß beide Sätze nur unter einer subjectiven (fälschlich für objectiv gehaltenen) Bedingung einander widersprechen und in der That beide falsch sein können.

Bemerkungen.

1. Daß wir, bevor wir uns noch in den Beweis oder noch allgemeiner in die Prüfung eines Satzes einlassen, erst untersuchen, ob sich nicht etwa im Voraus ersehen lasse, daß uns die nöthigen Kenntnisse zu dieser Prüfung nicht zu Gebote stehen, ist ein sehr guter Rath, und von jedem Denker wohl zu beherzigen. Allein nicht immer läßt sich dies im Voraus einsehen; und es wäre somit gewiß zu viel verlangt, daß wir die Prüfung eines Satzes nicht eher anfangen sollen, als bis wir schon erwarten können, daß wir dieselbe mit einem guten Erfolge vollenden werden. Durchaus zu verwerfen ist aber der Rath, jedem Beweise eines transcendentalen Satzes ungehört ein gelehrtes: non liquet, entgegenzusetzen, und alle dergleichen Schlüsse, ohne sie nur zu beachten, in Haufen abzuweisen. Sagt doch

K. (S. 566) selbst: „Wenn ich höre, daß ein nicht gemei„ner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die „Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Got„tes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig das „Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, „daß er meine Einsichten weiter bringen werde." — Sollte dies nur in dem entgegengesetzten Falle nicht gelten?

2. Daß transcendentale Sätze immer nur auf eine einzige Art bewiesen werden können, wenn unter diesem Beweise nur eine blose Gewißmachung, nicht aber die objective Begründung verstanden werden soll, möchten wir nicht behaupten. Der Grund, aus welchem K. dieses folgert, beweiset in unsern Augen nichts; denn alle auch die mathematischen Beweise können, unsrer Ueberzeugung nach, aus reinen Begriffen geführt werden, und selbst diejenigen Beweise, welche sich auf den sogenannten Augenschein beziehen, kommen auf eine ganz andere Art, als es K. darstellt, zu Stande. Und wenn ein jeder Satz nur einen einzigen Beweis aus reinen Begriffen verstattet: wie kommt es, daß K. selbst zweierlei Beweise, apagogische nämlich und ostensive unterscheidet, und den erstern nicht den Vorwurf macht, daß sie keine Gewißheit, sondern nur den, daß sie keine Einsicht in die Quelle der Wahrheit gewähren?

3. Wenn unter apagogischen Beweisen solche verstanden werden sollen, worin die Wahrheit eines Satzes aus der Nachweisung einer Ungereimtheit, auf

welche dessen contradictorisches Gegentheil führt, gefolgert wird (und aus demjenigen, was K. S. 591 sagt, müssen wir schließen, daß er keinen andern Begriff mit dieser Benennung verbinde): so behaupten wir (gestützt auf dasjenige, was B. in der Wissenschaftsl. §. 530 erwiesen), daß alle apagogischen Beweise durch einige sehr leichte Veränderungen vermieden, und in directe umgesetzt werden können. Allein wir zweifeln sehr, daß sich von einem jeden directen, d. h. nicht apagogischen Beweise rühmen lasse, daß er die Einsicht in die Quellen der Wahrheit (das heißt doch wohl nur, in das Warum derselben?) eröffne. Der Beweis des ersten Satzes in Euklids Elementen (die Möglichkeit eines gleichseitigen Dreiecks) ist ein directer Beweis, aber wer wird behaupten, daß uns dieser Beweis einsehen lasse, warum ein gleichseitiges Dreieck Möglichkeit habe, d. h. warum es zu je zwei gegebenen Puncten a, b einen, ja unendlich viele dritte c von solcher Beschaffenheit gebe, daß die Entfernungen ac, bc der Entfernung ab gleichen? Wer kann sich einbilden, daß der Grund des Vorhandenseins eines solchen dritten Punctes in dem Umstande liege, daß zwei in einerlei Ebene liegende Kreislinien um a und b mit dem Halbmesser ab, einander durchschneiden? Wer sieht nicht, daß gerade umgekehrt dieses erst eine Folge von jenem sei? —

Unter dem Kanon der reinen Vernunft, erklärt K. (S. 595), verstehe ich den Inbegriff der Grundsätze

a priori des richtigen Gebrauches gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. Nun ist alle synthetische Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich. Also gibt es gar keinen Kanon des speculativen Gebrauches derselben. Folglich, wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft und einen Kanon derselben gibt, so wird dieser nur den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir jetzt untersuchen wollen.

Wir bemerken: Es muß wohl Jedem auffallen, daß K., nachdem er an den meisten und selbst an denjenigen Orten, wo am umständlichsten davon die Rede ist, unserer Vernunft die Fähigkeit einer synthetischen Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände unbedingt abgesprochen, auch Gründe angeführt hat, die wenn sie überhaupt beweisend wären, die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniß unbedingt darthun würden, dennoch am gegenwärtigen Orte und auch schon früher einigemal, wie gleich in der von uns ausgehobenen Stelle, den beschränkenden Beisatz: „in ihrem speculativen Gebrauche" hinzufügt. Es ist dies um so befremdender, da dieser an sich selbst dunkle Ausdruck nirgends umständlicher erklärt worden ist. Eigentlich sollten wir unter dem speculativen Gebrauche der reinen Vernunft eine Anwendung derselben zu Auffindung speculativer und unter dem praktischen ihre Anwendung zur Auffindung praktischer Wahrheiten verstehen. Lasset uns

nun sehen, ob das Folgende unsere Vermuthung bestätigen oder widerlegen werde.

„Die Endabsicht," sagt Kant (im ersten Abschnitt vom letzten Zwecke des reinen Vernunftgebrauches), „worauf die Speculation der Vernunft im transcendentalen „Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: „die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, „und das Dasein Gottes" (S. 596). Sodann sucht er zu zeigen, daß das blos speculative Interesse der Vernunft in Ansehung aller dieser drei Fragen sehr gering sei, indem wir von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen wären, in der Naturforschung doch gar keinen Gebrauch machen könnten. Ihre Wichtigkeit kann also eigentlich nur — das Praktische angehen. Praktisch ist aber Alles, was durch Freiheit möglich ist; und Freiheit im praktischen Verstande die Fähigkeit unabhängig von sinnlichen Antrieben durch Beweggründe der Vernunft bestimmt zu werden. Diese praktische Freiheit wird durch Erfahrung bewiesen, weil wir gar oft die sinnlichen Begierden überwinden und z. B. etwas beschließen, was uns in weiter Ferne erst Nutzen verspricht. Die Frage über die transcendentale Freiheit aber (d. h. die Frage, ob die Vernunft eine Reihe von Erscheinungen ohne alle bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt anfangen könne) hat gar kein praktisches Interesse. Also bleiben nur die zwei Fragen: Ist ein

Gott? und ist ein künftiges Leben? in Ansehung deren ein Kanon möglich sein muß.

Bemerkung. Hier wird noch immer unbestimmt gelassen, was K. unter dem praktischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe. Dagegen wollen wir ihm zugeben, daß die Entscheidung der drei Fragen über Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, in so weit wenigstens kein speculatives Interesse habe, als sie auf unsere Naturforschung keinen Einfluß haben. Auch daß die Frage über das Vorhandensein einer Freiheit in dem Sinne, wie K. seine transcendentale Freiheit erklärt, keine praktische Wichtigkeit habe, daß Alles nur auf das Vorhandensein der von ihm so genannten praktischen Freiheit ankomme, und daß diese hinlänglich durch die Erfahrung selbst erwiesen werde; daß somit eigentlich nur noch zwei Gegenstände: Gott und Unsterblichkeit, worüber gestritten werden kann, und die zugleich von der höchsten praktischen Wichtigkeit sind, übrig bleiben: das Alles gestehen auch wir zu.

Im zweiten Abschnitte: Vom Ideal des höchsten Gutes als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zweckes der reinen Vernunft heißt es: Alles speculative und praktische Interesse der Vernunft vereinigt sich in den drei Fragen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? Die erste ist blos speculativ, die zweite

blos praktisch, die dritte praktisch und theoretisch zugleich (S. 601 f.). — Es gibt (wie das Bewußtsein eines Jeden bezeugt) ein *sittliches Gesetz*, welches nicht blos hypothetisch, sondern unbedingt gebietet, daß etwas geschehen *soll*. Dies Sittengesetz verlangt so zu *handeln*, daß *wir der Glückseligkeit würdig seien* (S. 603). — Und nun entsteht die Frage: *Wenn ich so handle, daß ich der Glückseligkeit würdig bin, darf ich auch hoffen, ihrer theilhaftig zu werden?* Ich (Kant) sage, daß eben so nothwendig als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem *praktischen* Gebrauche sind, eben so nothwendig sei es auch nach der Vernunft in ihrem *theoretischen* Gebrauche anzunehmen, daß Jedermann die Glückseligkeit in dem Maße zu hoffen habe, als er sich derselben würdig macht. Dieses kann aber nur gehofft werden, wenn eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, d. h. ein *Ideal des höchsten Gutes* zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt, und weil wir in unserm gegenwärtigen Leben eine solche Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht antreffen, eine *künftige* Welt für uns vorausgesetzt wird. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns die reine Vernunft auferlegt, nicht zu trennende Voraussetzungen (S. 604 f.). Hiernächst (meint K.) ergeben sich auch die Eigenschaften Gottes, z. B. *Allmacht*, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unter-

worfen sei (S. 608) u. s. w. So hat denn reine Vernunft doch nur in ihrem praktischen Gebrauche das Verdienst, ein Erkenntniß, das die blose Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unsere höchsten Interessen zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen (S. 610).

Bemerkungen. 1. Wir sehen nun wohl, daß K. unter den Erkenntnissen, welche die reine Vernunft durch ihren praktischen Gebrauch gewinne, keineswegs so, wie wir vermuthet hatten, gewisse praktische Sätze, sondern dieselben theoretischen Sätze über Gott und unsere Seele, verstehe, von denen er behauptet hatte, daß sie derselben in ihrem speculativen Gebrauche unerreichbar wären. Eine Erkenntniß heißet ihm hier gewonnen durch den praktischen Vernunftgebrauch, wenn sie, obgleich an sich eine theoretische Wahrheit, doch abgeleitet wurde aus einer praktischen Prämisse; sie heißt ihm unerreichar durch reinen speculativen Gebrauch, wenn es keinen Weg zu ihrer Ableitung aus rein theoretischen Prämissen gibt. Hier fragt sich dann vor Allem, wie eine solche Behauptung sich mit dem Grunde vertrage, der im Vorhergehenden für die Unmöglichkeit einer synthetischen Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände angeführt wurde? Diese Unmöglichkeit wurde lediglich auf den Umstand gestützt, weil wir von

solchen Gegenständen keine Anschauungen hätten. Wird nun wohl dieser Grund behoben durch die Zuziehung einer praktischen Prämisse? Gewiß nicht; wie kommt es also, daß durch diese Aushilfe doch gleichwohl eine Erkenntniß möglich wäre?

2. Daß die sittlichen Gebote nicht hypothetisch sind in der Bedeutung, daß sie nicht an die Bedingung gebunden sind, „so fern es uns beliebt," ist wahr; gleichwohl gibt es eine andere Bedingung, welcher sie unterstehen, nämlich: es wird uns nur geboten zu wollen und zu versuchen, was wir für möglich und dem gemeinen Wohle für zuträglich halten. Also hängt das Gebot von der vorausgesetzten problematischen Möglichkeit einer Handlung und von unserer Einsicht in den zu erwartenden Erfolg derselben ab; eine Behauptung, die (besonders in ihrem letzten Theile) K. freilich nie zugeben wollte: aber wir glauben, daß schon der blose gemeine Menschenverstand (auf den sich doch K. wegen des Daseins eines Sittengesetzes hier selbst berufen hat) völlig für uns entscheide. Denn soll er über die Gut- oder Bösartigkeit einer zu verrichtenden Handlung bestimmen, so pflegt er die Vortheile oder die Nachtheile, welche sich aus derselben vernünftiger Weise erwarten lassen, d.h. ihren Einfluß auf das Wohl und Wehe der Lebendigen in Erwägung zu ziehen. Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß der gemeine Menschenverstand das Gebot der Beförderung des allgemeinen Wohles oder der allgemeinen Glückseligkeit

als Grundlage und Bedingung aller sittlichen Handlungsweisen oder als das höchste Sittengebot anerkenne. Kant erklärt sich zwar in der „Kritik der praktischen Vernunft" gegen alle Glückseligkeitsprincipe; allein seine Gründe treffen eigentlich nur das Princip der Selbstbeglückung, das allerdings ein eben so falsches als verwerfliches Princip ist. Gegen das Princip der allgemeinen Glückseligkeit jedoch weiß K. nichts Giltiges vorzubringeu. Er behauptet nämlich, daß es zu einem Gesetze des praktischen Willens nicht tauge, weil die daraus abgeleiteten Vorschriften auf lauter Erfahrungsdatis beruhen, somit schwankend seien und abhängig von den verschiedenartigen Begriffen, die sich ein Jeder von der Glückseligkeit bilde, weßhalb jene Vorschriften auch nicht für alle Zeit, nicht für Jedermann, nicht allgemein gelten können, wie dies von den moralischen Gesetzen gefordert wird (Kritik der prakt. V. B. 4 S. 318). — Aber wir erwidern: Wahr ist es zwar und nicht zu leugnen, daß um zu unterscheiden, ob irgend eine Handlungsweise der allgemeinen Glückseligkeit in der That zuträglich sei oder nicht, mancherlei Einsichten vorausgesetzt werden, die zum großen Theile auf Erfahrung beruhen, daß es also, um eine sittliche Vorschrift aus dem Gesetze der allgemeinen Glückseligkeit oder des allgemeinen Wohles abzuleiten, stets einer oder mehrerer Erfahrungsprämissen bedürfe. Allein dieser Umstand, wofern wir nicht Erfahrung überhaupt und ihre Urtheile verwerflich finden, macht das Princip weder

zu einem unrichtigen noch unbrauchbaren. Läßt sich doch aus K.'s eigenem Principe schwerlich anders als mittels Zuziehung so mancher Erfahrung bestimmen, was in jedem einzelnen Falle pflichtgemäß sei! Denn um seiner Forderung zu genügen, d. h. um stets diejenige Handlung zu wählen, die als allgemeines Gesetz aufgestellt werden kann: ist es da nicht nothwendig zu wissen, welcher Handlung eine solche Beschaffenheit zukomme? Aus der Betrachtung einer gewissen Handlung allein läßt sich dies nicht, mindestens nicht immer bestimmen. Nicht leicht gibt es eine Handlung (es sei denn die durch das oberste Sittengesetz gebotene), die allgemein und unter allen Umständen einen Jeden verpflichtet; sondern eine Handlung ist stets nur Pflicht für alle diejenigen, die sich in gleicher Lage befinden. Es muß uns demnach die Lage, die besonderen Umstände müssen uns bekannt sein, in welchen der Fall eintritt, daß alle, die sich darin befinden, ein gleiches Gesetz zu befolgen haben. Wie aber wollen wir dies anders als durch Erfahrung ermitteln? K.'s Versuch die Sache a priori und aus einem Widerspruche, in den wir fallen, wenn wir gegen ein Pflichtgebot verfahren, zu entscheiden, ist ein im hohen Grade verunglückter, wie wir bald sehen werden. Daß mit der Annahme des Princips des allgemeinen Wohles die Sittengebote schwankend werden, weil verschiedene Menschen verschiedene Vorstellungen von der Glückseligkeit und ihrem Objecte haben, ist eine übereilte Folgerung. Die mangelhaften Begriffe von dem,

was wahrhaft glücklich macht, dürfen nur berichtigt werden; zudem pflegen die Menschen hierin meist nur dann zu irren, wenn sie die Leidenschaft verblendet. — Falsch ist auch die Behauptung, daß die Pflichtgebote von einer solchen Art seien, daß ein jedes derselben für alle Zeit, für Jedermann nothwendige Geltung habe. Im Gegentheil, es gibt nur *wenige* Sittengesetze, die allgemein und ausnahmslos verbinden.

Vielleicht wird es unsere Leser interessiren, bei dieser Gelegenheit zu vernehmen, ob und wie das Princip vom *allgemeinen Wohle*, das der gemeine Menschenverstand nach einem ihm inwohnenden Wahrheitsgefühle mit so vieler Sicherheit anerkennt, aus deutlichen Prämissen hergeleitet werden könne? — Bolzano hat in seiner Religionswissenschaft (1. Thl. §. 87) eine solche Herleitung versucht, und wir glauben, daß es ihm eben nicht mißglückt sei. Er geht hierbei von den beiden unbestreitbar richtigen Begriffen aus, daß der Grund aller sittlichen Verpflichtung eine Handlungsweise sein müsse, die *unbedingt*, ohne Ausnahme obliegt, aber auch *möglich* sein muß. Wenn wir daher die sämmtlichen Arten des Wirkens (der endlichen Wesen) der Reihe nach durchgehen: so muß sich darunter sicher auch diejenige befinden, die überhaupt, d. i. auch uns Menschen möglich ist und eine unbedingte, ausnahmslose Giltigkeit hat. Die letztere Eigenschaft wird uns anbei zu einem Merkmale dienen, woran wir das oberste Sittengesetz leicht zu erkennen vermögen. Alles gedenkbare, uns

mögliche Wirken erstreckt sich auf blose Veränderungen, die wir theils in den **leblosen**, theils in den **belebten** Wesen hervorbringen, und kann, was die belebten anbelangt, nur in Einwirkungen auf ihr **Erkenntniß-** oder auf ihr **Begehr-** oder auf ihr **Empfindungsvermögen** bestehen. Hinsichtlich der Einwirkungen auf die leblose Welt gibt es freilich mancherlei Gebote. Aber jeder sieht, daß diese nur bedingt sind; denn wenn wir gewisse Veränderungen in der leblosen Welt vornehmen oder nicht vornehmen sollen, so hat dies nur wegen des Einflusses zu geschehen, den diese Veränderungen auf die lebendigen Wesen haben. Also nur unter den Einwirkungen auf lebendige Wesen kann sich die Handlungsweise befinden, welche der letzte Grund aller sittlichen Verpflichtung ist und vom obersten Sittengesetze gefordert wird. Allein auch unter den Einwirkungen auf das Erkenntnißvermögen gibt es nicht eine einzige welche uns unbedingt geboten wäre. Denn daß wir streben sollen, Erkenntniß der Wahrheit zu befördern, dem Irrthume aber zu steuern (was noch am ehesten als eine unbedingte Regel angesehen werden könnte), hat einen Grund, wie schon daraus erhellet, weil wir gewiesen sind, über der Verbreitung der minder nützlichen Wahrheiten nicht die der nützlicheren zu versäumen. Also wird Verbreitung der Wahrheit nur wegen des Nutzens, welchen sie stiften kann, gefordert. In Hinsicht der Einwirkungen auf das Begehrvermögen der Wesen gibt es wohl nur eine ganz ausnahmslose Pflicht, dahin zu

wirken, daß Jeder das sittlich Gute und nicht das sittlich Böse wolle. Aber diese Regel kann nicht als das oberste Sittengesetz angesehen werden, weil sie ein blos identischer Satz ist; denn sittlich gut oder böse heißt ja nur eben das, was wir sollen oder nicht sollen. Auch würden wir, um irgend eine Pflicht aus diesem Satze ableiten zu können, schon eine andere voraussetzen müssen, die Bestimmung nämlich, daß dieses oder jenes sittlich gut oder böse sei. Es erübrigt also nur noch eine einzige Art des Wirkens, diejenige, die sich auf das Empfindungsvermögen der Wesen bezieht. Hier also oder nirgends anders gibt es ein unbedingtes Sollen. Wir können aber auf das Empfindungsvermögen der Wesen nur auf zwei Arten einwirken, entweder angenehme oder unangenehme Empfindungen in ihnen anregen. Niemand wird sagen wollen, daß die Erregung unangenehmer Empfindungen ein unbedingtes Gebot sei; somit muß es wohl die Erregung angenehmer Empfindungen sein. — Zwar tritt uns hier gleich der Einwurf entgegen, daß ja auch diese Regel ihre Ausnahmen habe, indem es gar manche angenehme Empfindungen gibt, die wir bald uns bald Andern versagen, und manche unangenehme, die wir herbeiführen müssen. Aber es erhellet zugleich nach geringem Nachdenken, daß diese Ausnahme — so gewiß es ein Sollen gibt — nur scheinbar sein könne. Die Pflicht verbietet nämlich eine angenehme Empfindung nur, wenn sie nicht gewährt werden kann, ohne noch größere unangenehme Empfind-

ungen sich oder Andern zu bereiten; und gebietet unangenehme blos dann, wenn sie ein Mittel sind zur Verhinderung einer noch größern Unlust. Und so sollen wir also auch in den Fällen dieser scheinbaren Ausnahmen im Grunde nur so handeln, daß wir die *möglich größte Summe der angenehmen Empfindungen (der Lust) oder der Glückseligkeit* zu Stande bringen. Nun fragt es sich aber noch, ob das oberste Sittenprincip etwa nur fordere, daß wir ein jeder blos für die Erhöhung unserer eigenen Glückseligkeit sorgen oder die Glückseligkeit *Aller* (so viel es nämlich möglich ist) zu befördern trachten. Wäre das Erste, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Pflicht und Wunsch, und zwischen Tugend und Laster könnte der Unterschied höchstens in einer klügern oder unklugen Wahl der Mittel zu einerlei Zwecke bestehen. Gewiß also fordert das oberste Sittengesetz, daß wir nicht blos unsere eigene, sondern die Glückseligkeit Aller, so viel wir vermögen, befördern. Man könnte es daher das Princip von der *Beförderung des allgemeinen Wohles* nennen. Höchst ungerecht ist die Verwechselung desselben mit dem Princip des *Eudämonismus* oder der *Selbstbeglückung*, worunter man den eben bestrittenen Irrthum von der Pflicht, ausschließlich nur für seine eigene Glückseligkeit zu sorgen, versteht. — Ganz richtig aber ist es, daß man dem Principe des allgemeinen Wohles vollkommen gemäß handle, wenn man im Falle, wo mehrere Handlungsweisen uns möglich sind, stets nur

diejenige wählt, durch welche die Summe der hervorzubringenden Lust, gleichviel in welchen Wesen, ein Größtes wird. Begreiflicher Weise kommt es hierbei nicht auf die Art, sondern auf den Grad der Lust oder der Glückseligkeit an, die erzeugt werden soll, weshalb dieses Gesetz auch das Gesetz der höchsten Lust, das Maximumprincip mit Recht genannt werden kann.*) — Andere Formeln des obersten Sittengesetzes sind bald nur identische Sätze, wie: Thue was gut ist; folge der Vernunft; lebe der Natur gemäß (Stoiker); strebe nach Vollkommenheit (Plato, Leibniz); handle so, daß du vernünftiger Weise wollen könntest, daß die Maxime deines Willens ein allgemeines Gesetz werde (Kant) u. s. w. — Bald geben sie nicht den eigentlichen (objectiven) Grund unserer Verpflichtungen an, wie: Folge dem Willen Gottes; ahme Gott nach, u. s. w.

Wir wollen nur dem K.'schen Principe eine etwas nähere Aufmerksamkeit schenken; es lautet: Handle nach derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Bd. 4. S. 43 und Kritik der praktischen Vernunft Bd. 4. S. 130). Wir erklärten es für identisch; denn da die Worte: allgemeines Gesetz, nichts anderes bedeuten, als dasjenige, was Alle sollen: so muß sich jenes Princip auch durch folgenden Ausdruck auffassen lassen: Dasjenige, was du sollst, soll so beschaffen sein, daß es

*) s. G. Th. Fechner's: Ueber das höchste Gut. Leipzig 1846.

Alle sollen. Aus solch einem tautologischen Satze aber kann nicht eine einzige fruchtbare Wahrheit, geschweige denn alle praktischen Wahrheiten oder Pflichten hergeleitet werden; es ist somit nicht möglich, daß er das höchste Sittenprincip sei. Auch ist er nur dann wahr, wenn er mit einer gewissen Beschränkung und etwa so ausgesprochen wird: Was du unter gewissen Umständen in einer gewissen Lage sollst, soll so beschaffen sein, daß es Alle, die sich in gleicher Lage, unter gleichen Umständen befinden, sollen; setzt aber so ausgedrückt die praktische Wahrheit voraus: In dieser oder jener Lage sollst du dies und jenes thun, und kann daher selbst nach dieser Umstaltung nicht als das oberste Gesetz anerkannt werden. — Doch K. glaubte, daß sich schon aus jenem identischen Principe alle Pflichten ergeben; er versuchte dies an einigen Beispielen zu zeigen (s. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Bd. 4. S. 44 f. und Kritik der praktischen Vernunft Bd. 4. S. 126). Es wird wohl genügen, wenn wir die Herleitung, die in der Kritik der praktischen Vernunft vorkommt, prüfen, womit er sich bestrebt die Pflicht, daß man anvertraute Güter nicht vorenthalten solle, aus dem Grunde darzuthun, weil die entgegengesetzte Maxime, als allgemeines Gesetz aufgestellt, sich selbst widersprechen müßte, indem ja alsdann Niemand einem Andern etwas anvertrauen würde. Wäre dies richtig, so würde allerdings der Satz, womit die Erlaubniß ausgesprochen wäre, anvertraute Güter vorzuenthalten, ein falscher und das gerade Gegentheil ein

wahrer Satz sein. Allein es gibt nicht einen einzigen Pflichtsatz, der so beschaffen wäre, daß sein contradictorisches Gegentheil ein wirklich sich selbst widersprechender Satz genannt werden müßte. Der Widerspruch, den hier K. im Sinne hat, ist ein blos scheinbarer. Es ist nicht einmal wahr, was er behauptet, daß es keine anvertraute Güter gebe, wenn es nicht Pflicht wäre, sie wieder zurückzustellen; denn wäre es nur nicht Pflicht, sie vorzuenthalten, so könnte noch Mancher hoffen, das Gut, das er Andern anvertraut hat, wieder zu erhalten. Sodann gesetzt, es gäbe in der That keine anvertraute Güter mehr, noch würde die Regel: anvertraute Güter sollst du nicht vorenthalten, keinen innern Widerspruch enthalten; denn sie sagt nur aus: wir sollen ein Gut, wenn es uns anvertraut worden ist, nicht vorenthalten; nicht aber gebietet sie, ein anvertrautes Gut nicht vorzuenthalten, wenn es uns nicht anvertraut worden ist. Nur im letztern Falle käme sie in einen Widerspruch mit sich selbst. Ueberdies könnte man nach dieser Regel die falschesten Sätze als Pflichten erweisen; z. B. den Satz: du sollst, so viel du vermagst, Alles um dich her verwüsten. Denn so viele Mühe sich auch die Menschen geben würden, nach dieser Regel zu verfahren: so würde die Welt dennoch lange fortbestehen. Gesetzt aber, es wäre am Ende nichts zu verwüsten: so enthielte jener Satz immer noch keinen innern Widerspruch, indem er fordert nur so lange zu verwüsten, als es etwas zu verwüsten gibt. Doch genug hiervon.

3. In demselben Abschnitte (vom Ideale des höchsten Gutes) erklärt es K. für eine Nothwendigkeit hoffen zu dürfen, daß Jeder eine dem Maße seiner Tugend angemessene Glückseligkeit erlange, ohne näher anzugeben, warum dies nothwendig sei. Er sagt blos (S. 606): „Es ist nothwendig, „daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen un„tergeordnet werde, es ist aber zugleich unmöglich, „daß dies geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem „moralischen Gesetze eine wirkende Ursache verknüpft, „welche einen dem Verhalten genau entsprechenden Aus„gang bestimmt.“ Im widrigen Falle heißt es weiter (S. 607) wären „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit „zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, „aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der „Ausführung.“ — Hieraus sollte man schließen, daß K. dafür gehalten habe, es sei eine eigentliche Unmöglichkeit, den Forderungen des Sittengesetzes zu genügen, wenn man nicht hoffen kann, dafür belohnt zu werden; was er doch in mehreren andern Schriften leugnet, und was auch an sich selbst unrichtig ist. — An andern Orten befolgte er deshalb einen wesentlich andern Schluß (z. B. Kritik der praktischen Vernunft IV. Bd. S. 257), der ungefähr so lautet: „Es ist Thatsache, die sich nicht „wegleugnen läßt, da wir uns derselben im Innersten „bewußt sind, daß es gewisse Pflichten gebe oder daß „etwas von uns geschehen solle. Was wir aber sol„len, muß möglich sein, oder wovon die praktische Ver-

„nunft fordert, daß es geschehen solle, davon müssen „wir auch mit aller Ueberzeugung glauben, daß es mög„lich sei. Nun aber fordert die praktische Vernunft „die Realisirung des höchsten Gutes. Die Re„alisirung des höchsten Gutes muß uns also möglich „sein. Sie wäre es jedoch nicht, wenn unser Wille „nicht frei, die Seele nicht unsterblich sein, und „wenn es kein höchst mächtiges, weises und hei„liges Wesen als letzten Grund der Welt und ihrer „Einrichtungen geben würde. Somit ist es gewiß, daß „unser Wille frei, die Seele unsterblich sein und daß es „einen höchst mächtigen, weisen und heiligen Gott geben „müsse." Diese Art zu schließen bezeichnet K. mit dem Namen der Forderung oder des Postulates der praktischen Vernunft.

Allein abgesehen davon, daß sich K. hiermit in einen Widerspruch mit seiner eigenen Theorie setzt, da er mit einemmale der Vernunft das Recht zugesteht, synthetisch richtige Urtheile zu fällen, abgesehen davon: ist diese Schlußweise auch sonst noch fehlerlos? Wir glauben, daß sie es nicht sei, und den Vorwurf verdiene, daß sie das Zubeweisende voraussetze und sich in einem Zirkel bewege? Denn versteht man mit K. unter dem höchsten Gute: Tugend und eine dem erreichten Tugendgrade angemessene Glückseligkeit (Kritik der praktischen Vernunft S. 245): so ist offenbar, daß man nur dann sagen darf, das höchste Gut werde von der Vernunft gefordert, soll zu Stande gebracht werden, wenn man nachgewie-

sen hat, daß dieses höchste Gut etwas Mögliches sei. Denn zu etwas Unmöglichen haben wir keine Verpflichtung. Versucht man aber die Möglichkeit des höchsten Gutes nachzuweisen, d. h. darzuthun, daß es eine dem jedesmaligen Tugendgrade entsprechende Glückseligkeit in der Welt gebe: so muß bald einleuchten, daß dieser Beweis nicht anders, als nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit und Freiheit geführt werden könne (s. Bolzano's Religionswissenschaft Bd. 1. §. 167).

4. Kant rühmt es (S. 608) als einen eigenthümlichen Vorzug, welchen die hier von ihm skizzirte Moraltheologie vor der speculativen habe, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einzigen, allvollkommensten und vernünftigen Urwesens führe, zeigt dann beispielsweise, wie sich die Einigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart und Ewigkeit Gottes aus seiner Theorie ergeben, und schließt (S. 611) mit der Bemerkung, „daß gewisse Handlungsweisen nicht „deshalb, weil sie Gebote Gottes sind, für verbindlich, „sondern umgekehrt nur, weil wir zu denselben verbind„lich sind, für göttliche Gebote gehalten werden können." — Wenn wir nun der letzten Behauptung von ganzer Seele beipflichten, so müssen wir doch sehr bezweifeln, daß sich ein deutlicher Begriff und überzeugender Beweis von den Vollkommenheiten Gottes aus jenem praktischen Postulate ableiten lasse, wenn nicht noch mehrere synthetische Sätze, die einen übersinnlichen Gegenstand betreffen,

zu Hilfe gezogen werden. Worein will man z. B. das Wesen der Allmacht setzen? Doch nur darein, daß Gott Alles, was nicht an sich unmöglich ist, vermöge? Wie aber wollen wir beurtheilen, daß etwas an sich selbst unmöglich sei, ohne gewisse synthetische Wahrheiten, die keine blose Erfahrungsgegenstände betreffen, zu kennen?

Auszug aus dem 3. Abschnitte. Vom Meinen, Wissen und Glauben (S. 611).

Meinen ist (nach K.) ein Fürwahrhalten, dessen Gründe nicht nur in objectiver Hinsicht (d. h. in Beziehung auf Jedermann), sondern auch in subjectiver Hinsicht (d. h. für uns selbst) als unzureichend von uns selbst anerkannt werden. Glauben ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, welche wir wohl subjectiv, aber nicht für objectiv hinreichend halten. Wissen endlich heißt ein Fürwahrhalten aus sowohl subjectiv als objectiv zureichenden Gründen. — Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft ist Meinen zu wenig und Wissen zu viel. In blos speculativer Absicht können wir also hier gar nicht urtheilen, wohl aber in praktischer Beziehung glauben. Wenn nämlich irgend ein Zweck, den wir uns vorgesetzt haben, ausgeführt, wenn also gehandelt werden soll, so ist nöthig, daß wir gewisse Mittel für tauglich zu dessen Erreichung erachten. Dieses Fürwahrhalten wird nicht objectiv, sondern nur subjectiv nothwendig sein, wenn nur wir selbst keine andere Mittel kennen; es wird

also ein Glaube sein, der in unsern eigenen Augen nur zufällig ist. Dergleichen zufälligen Glauben, der dem Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zu Grunde liegt, nennt K. einen pragmatischen Glauben. — Allein auch wenn wir in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten blos theoretisch ist, können wir eine Unternehmung doch in Gedanken fassen, wenn es ein Mittel gäbe, die Sache auszumachen; daher gibt es auch in blos theoretischen Urtheilen ein Analogon von praktischen, und wir können dieses Fürwahrhalten einen doctrinellen Glauben nennen. „Ein solcher doctrineller Glaube ist es, „zu welchem auch die Lehre von Gott und Unsterblichkeit „gehört. Es ist nämlich Bedingung zu einer zwar zu„fälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, um eine „Leitung in der Naturforschung zu haben, einen weisen „Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Ver„suche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Vor„aussetzung, daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein „Fürwahrhalten hier ein bloses Meinen nennen wollte, „sondern es kann selbst in diesen theoretischen Verhält„nissen gesagt werden, daß ich festiglich einen Gott „glaube. In Rücksicht auf Gottes Weisheit, auf die „vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die „derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens kann „eben so wohl genugsamer Grund zu einem doctri„nalen Glauben des künftigen Lebens angetrof„fen werden“ (S. 615 f.). — Doch dieser doctrinale

Glaube hat etwas Wankendes an sich; ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich den sittlichen Gesetzen in allen Stücken Folge leiste. Und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck erreicht werden kann, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei, ich weiß auch ganz gewiß, daß Niemand andere Bedingungen kenne. Also werde ich, unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein ewiges Leben glauben. Niemand kann also sagen, er wisse, daß ein Gott sei, nicht einmal, es sei moralisch gewiß, daß ein Gott sei, wohl aber, er sei moralisch gewiß, daß ein Gott sei (S. 617).

Bemerkungen. 1. Die von K. angenommenen Begriffsbestimmungen der Worte: Meinen, Glauben und Wissen sind weder dem Sprachgebrauch, noch den Zwecken der Wissenschaft entsprechend. Was Jemand aus unmittelbarer Wahrnehmung hat, z. B. einen Schmerz, den er so eben empfindet, erkennt er aus einem Grunde, der für ihn selbst auf das Vollkommenste hinreicht, Andern sich aber nicht mittheilen läßt, also nicht objectiv ist: man müßte daher ganz gegen den Sprachgebrauch sagen, daß er nur glaube, diesen Schmerz zu empfinden. Wie viel richtiger sind die Bestimmungen, die in der Wissenschaftslehre (§. 321) gegeben werden! —

2. Ein neuer Irrthum ist es, daß Glauben überall nur in praktischer Beziehung (d. h. wo gehandelt

werden soll) Statt finden könne. Da K. nicht leugnen konnte, daß auch bei Lehren, die gar keinen Einfluß auf das Handeln haben, z. B. in Betreff der Frage, ob die Planeten bewohnt sind, ein Glauben Platz greife: so suchte er dies durch die Annahme zu erklären, man bilde sich in solchen Fällen wenigstens ein, daß man Handlungen auf dies Fürwahrhalten gründen, z. B. eine Wette darauf eingehen könnte. Wer sieht nicht das Gezwungene dieser Erklärung! —

3. Allein das Schlimmste ist, daß der Fall, den unser Weltweise bei seinem so genannten pragmatischen Glauben mit solcher Bestimmtheit voraussetzt, daß er um seinetwillen auch bei dem doctrinalen Glauben wenigstens ein Analogon desselben erdichtet, bei Lichte besehen eigentlich nirgends Statt findet. Nirgends gibt und kann unser Vorhaben, einen gewissen Zweck zu erreichen, einen Grund abgeben zu dem Glauben, daß dies oder jenes Mittel das tauglichste oder allein taugliche zu diesem Zwecke sei. Glaube, wie jedes andere Fürwahrhalten, welches kein unvermitteltes Urtheilen ist, entspringt nur aus Gründen, die in andern Urtheilen bestehen, und der blose Wille hat auf dasselbe nur einen mittelbaren Einfluß in so fern, als er uns bestimmt, unsere Aufmerksamkeit auf jene Gründe zu richten. Aber nicht nur, daß unser Wunsch, einen gewissen Zweck zu erreichen, nie unmittelbar den Glauben, daß ein gewisses Mittel dazu das tauglichste sei, erzeugen kann: dieser Wunsch kann, mindestens wenn wir vernünftig sind,

unser Urtheil über die Tauglichkeit dieses Mittels nicht einmal bestechen; sondern je sehnlicher Jemand einen gewissen Zweck zu erreichen wünscht, um desto sehnlicher wünscht er auch zu erfahren, welches das rechte Mittel sei, und hütet sich, eigensinniger Weise einem den Vorzug vor anderem einzuräumen. Das Beispiel, welches K. selbst anführt, widerlegt ihn. „Der Arzt," heißt es S. 614, „muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, „etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht „auf die Erscheinungen, und urtheilt, weil er nichts „Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in *seinem eigenen Urtheile* blos zufällig, „ein anderer möchte es vielleicht besser treffen." — So ist es, nicht überreden darf sich der Arzt, eine Schwindsucht vor sich zu haben, wenn es doch noch ungewiß ist, daß eine solche da sei; sondern er muß sich vielmehr immer erinnerlich bleiben, daß auch ein anderes Uebel vorhanden sein könne, wohl gar wahrscheinlicher sei. Wir sehen also an diesem Beispiele, es ist trotz dem, daß wir uns zuweilen so auszudrücken pflegen, dennoch so wenig wahr, „*daß wir um handeln zu können, uns entscheiden müssen,*" daß wir in unserm Benehmen vielmehr nicht selten Verfügungen treffen für den Fall, den wir gar nicht für wahrscheinlich, sondern nur eben nicht für ganz unmöglich erachten.

4. Wenn es sich in der That so verhielte, wie K. sagt, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit uns zur Tugend nothwendig sei (wir aber halten dafür, daß

dieser doppelte Glaube der Tugend nur **förderlich** sei): so würde hieraus nichts Anderes folgen, als daß es unsere Pflicht sei, alle Aufmerksamkeit unseres Geistes auf die Gründe, welche für Gott und Unsterblichkeit sprechen, zu richten, um uns in diesem Glauben so sehr, als es nur immer möglich ist, zu befestigen: daß aber durch dies Bemühen ein so fester und unerschütterlicher Glaube, wie K. den **moralischen** beschreibt, zu Stande kommen werde, müssen wir sehr bezweifeln, wenn es anders wahr ist, daß uns die theoretische oder speculative Vernunft keine entscheidende Gründe für jene beiden Wahrheiten darbeut. Denn durch den blosen Willen wird ja doch nicht das Gewicht dieser Gründe vermehrt, es müßte denn etwa durch eine Art von Selbsttäuschung geschehen.

5. Ein Anderes wäre es freilich, wenn „die **Nothwendigkeit**," dem Sittengesetze zu gehorchen, deren K. hier erwähnt, im strengsten Sinne des Wortes Statt fände; denn was im strengsten Sinne des Wortes nothwendig ist, das hat auch Wirklichkeit. Wir würden also dem Sittengesetze in der That Alle gehorchen, und weil dies (wie K. sagt) nicht anders möglich ist, als daß wir an Gott und Unsterblichkeit glauben: so müßte sich auch dieser Glaube (ohne daß wir die Art, wodurch er bewirkt worden sei, zu erklären wüßten) doch in der That bei uns Allen vorfinden.

6. Die Unterscheidung endlich zwischen den beiden Sätzen: **es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei,**

und ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott sei, will uns wie eine leere Spitzfindigkeit bedünken. Wovon ich völlig gewiß bin, das erachte ich eben darum für etwas, das auch an sich selbst gewiß ist. Soll aber der letztere Ausdruck nur etwas, dessen Gewißheit sich allgemein mittheilen läßt (nämlich für alle Menschen gewiß) bedeuten: so gestehen wir wohl, daß es Gewißheiten gebe, die sich nicht mittheilen lassen, nur die hier in Rede stehenden Lehren scheinen uns nicht zu dieser Art Wahrheiten zu gehören. Denn auch vorausgesetzt, daß die Gewißheit von Gottes Dasein und unserer Unsterblichkeit lediglich auf die Art, wie K. hier lehrt, nämlich aus unserem Gewissen hervorgehe: sagt nicht K. selbst mit allem Rechte, daß dies Gewissen ein Antheil aller Menschen sei? Warum sollten wir also nicht dieselbe Gewißheit, die wir von jenen beiden Wahrheiten haben, auch Allen zumuthen können, ganz auf die nämliche Art, wie wir dieselben geometrischen Lehrsätze, die wir als wahr erkennen, auch allen Andern zumuthen, weil wir dieselbe Vorstellung vom Raume auch bei ihnen voraussetzen dürfen?

Die Architektonik der reinen Vernunft ist (nach S. 619) die Kunst der Systeme oder der Wissenschaften. Ein System aber ist die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee, einem Vernunftbegriffe, von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des

Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt wird. — Hierorts wollte K. lediglich die Architektonik der reinen Vernunft, d.h. der apriorischen Erkenntnisse entwerfen. Alle Vernunfterkenntniß ist entweder die aus Begriffen oder aus Construction der Begriffe, die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch. Das System aller philosophischen Erkenntniß ist Philosophie nach dem Schulbegriffe; nach dem Weltbegriffe (d.h. demjenigen, der das betrifft, was Jedermann interessirt) kann man die Philosophie erklären als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Nun ist der höchste, wesentliche Zweck kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über diese heißt Moral. Die Philosophie hat (sagt K. weiter) zwei Gegenstände: Natur und Freiheit; die Philosophie der Natur geht auf Alles, was ist, die der Freiheit oder der Sitten auf das, was sein soll. Alle Philosophie ist entweder Erkenntniß aus reinen Begriffen, reine Philosophie, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen Principien, empirische Philosophie. Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnisse a priori untersucht, und heißt Kritik; oder System der reinen Vernunft, die ganze philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft und systematischem Zusammenhange, und heißt

Metaphysik. Diese theilt sich in die des speculativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur, auch Metaphysik im engern Sinne, oder Metaphysik der Sitten, auch reine Moral. Die Metaphysik im engern Sinne bestehet aus Transcendentalphilosophie, welche nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem Systeme aller Begriffe und Grundsätze betrachtet, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne gegebene Objecte anzunehmen (Ontologie); und Physiologie der reinen Vernunft, welche den Inbegriff der gegebenen Gegenstände betrachtet, obgleich nur rational. Der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung ist aber entweder immanent, d. h. er geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung kann angewandt werden, oder transcendent, d. h. er geht auf diejenige Verknüpfung der Erfahrungsgegenstände, welche alle Erfahrung übersteigt. Diese transcendentale Physilogie hat entweder eine innere oder äußere Verknüpfung zu ihrem Gegenstande; jene ist transcendentale Welterkenntniß, diese transcendentale Gotteserkenntniß. Die immanente Physiologie betrachtet den Begriff aller Gegenstände der Sinne, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden können. Sie hat zweierlei Gegenstände: 1) die der äußern Sinne, die körperliche Natur, 2) den Gegenstand des innern Sin-

nes, die Seele; daher zwei Wissenschaften: rationale Physik und Psychologie. Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus 4 Haupttheilen: 1) Ontologie, 2) rationale Physiologie, 3) rationale Kosmologie, 4) rationale Theologie, wobei die rationale Physiologie noch in die rationale Physik und Psychologie zerfällt.

Bemerkungen.

1. Daß ein System oder eine Wissenschaft ein Inbegriff von Erkenntnissen sei, der seinem Inhalte sowohl als seiner Form nach durch eine Idee bestimmt wird, ist allerdings wahr; allein es sollte nur noch die Beschaffenheit dieser Idee hier näher bezeichnet werden. Denn nicht ein jeder nach was immer für einer Idee geordnete Inbegriff von Erkenntnissen stellt eine Wissenschaft dar. Schließt doch K. selbst die Architektonik mit folgenden sehr schönen und denkwürdigen Worten: „daß „sie (die Metaphysik), als blose Speculation, mehr dazu „dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, „thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern gibt ihr „vielmehr Würde und Ansehn durch das Censoramt, wel„ches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohl„stand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens „sichert und dessen muthige und fruchtbare Bearbeitungen „abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemei„nen Glückseligkeit zu entfernen." Hier also wird klar eingestanden, daß der Hauptzweck aller Wissenschaften die allgemeine Glückseligkeit sein müsse.

Sollte sich nicht hieraus eine nähere Bestimmung jener Idee ergeben, nach welcher ein Ganzes von Erkenntnissen gebildet sein muß, um auf den Namen einer Wissenschaft gerechte Ansprüche zu haben? Man vergleiche, was Bolzano in der Wissenschaftslehre (§. 395) hierüber vorgebracht hat.

2. Daß Mathematik und Philosophie auf die von K. angegebene Weise sich scheide, geben wir, wie unsere Leser schon wissen, nicht zu. Dennoch trennen auch wir beide Wissenschaften auf eine Art, die dem bisherigen Gebrauche, wie es uns scheint, völlig gemäß ist, indem wir die Mathematik als eine Größenlehre erklären, die Zeit- und Raumlehre, aber auch die Statik, Mechanik, Hydraulik, Optik und andere ähnliche Wissenschaften nur deßhalb den mathematischen beizählen, weil es in allen diesen Wissenschaften mehr oder weniger zu rechnen (d. h. Größenbestimmungen) gibt.

3. Wenn K. bei dieser Gelegenheit behauptet, daß nur Mathematik, nie aber Philosophie gelehrt werden könne, und daß man sich in Betreff der letztern blos damit begnügen müsse, „Philosophiren" zu lehren (S. 623): so ist dies wohl ein wenig übertrieben, so wie auch, daß der Gebrauch der Vernunft in der Mathematik, weil er an der reinen Anschauung geschieht, alle Täuschung und Irrthümer ausschließe (das.). Die Mathematiker haben, Dank sei es Gott, noch nie die Eitelkeit begangen, sich für unfehlbar zu erklären;

auch würde man sie aus der Geschichte ihrer Wissenschaft bald widerlegen können. Daß aber bei der mehr als babylonischen Verwirrung, welche bis auf den heutigen Tag auf dem Gebiete der Philosophie herrschet, kein Einziger das System, das ihm das richtige dünkt, mit Zuversicht dafür anpreisen dürfe, daß somit Jeder sich begnügen müsse zu sagen, er lehre, wenn auch nicht die Philosophie, doch Philosophiren: das wäre uns wie aus der Seele gesprochen. Dennoch könnten wir uns nicht getrauen zu behaupten, daß dieses auch für alle künftigen Zeiten so bleiben müsse. Denn wenn es gleich schwieriger ist, so halten wir es doch nicht für unmöglich, daß sich die Menschen auch über die Lehren der Philosophie (zumal der praktischen) einst ungefähr eben so vereinigen, wie sie jetzt über die Lehren der Mathematik vereiniget sind. Daß man sich aber von mathematischen Lehren nicht eben so gut, wie von den philosophischen eine blos historische Kenntniß (ohne Einsicht der Gründe) verschaffen könne, ist eine Behauptung, von der man vollends nicht begreift, wie K. sie hinschreiben mochte; da doch er selbst gewiß von einem großen Theile der mathematischen Lehren z. B. aus der Astronomie eine blos historische Kenntniß besaß.

4. Befremdend ist es wohl auch, daß in dieser Aufzählung der philosophischen Wissenschaften keine ausdrückliche Erwähnung der Logik geschieht, ohngeachtet wir aus S. 624 ersehen, daß K. diese Wissenschaft den philosophischen beigezählt habe.

5. Die Art, wie hier die rationale Theologie, als ein Zweig der rationalen Naturbetrachtung (als eine Betrachtung gegebener Gegenstände) dargestellt wird, nämlich als derjenige Zweig dieser Naturbetrachtung, der den Zusammenhang der gesammten Natur mit einem Wesen über die Natur betrachtet, scheint uns etwas gezwungen. Wie kann man die Betrachtung eines Wesens, das über der Natur steht, für einen Zweig der Naturbetrachtung erklären?

6. Der Einwurf, welchen K. selbst sich machte: „Wie „kann ich ein Erkenntniß a priori, mithin Metaphysik, „von Gegenständen erwarten, so fern sie unsern Sinnen, „mithin a posteriori gegeben sind"? — wird von ihm so beantwortet: „Wir nehmen aus der Erfahrung nichts „weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils „des äußern, theils des innern Sinnes (Materie und „denkende Wesen) zu geben; enthalten uns aber gänz„lich aller empirischen Principien, die über diese Begriffe „noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchte, um „etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen." — Wir würden lieber sagen, daß die Begriffe: Materie und Geist, obgleich sie wie alle unsere Vorstellungen durch die Erfahrung in uns veranlasset werden, doch keineswegs empirische, sondern reine, d. h. solche Begriffe sind, welche nicht eine einzige Anschauung als Bestandtheil enthalten. Dieses ist Jedem, der unsere Erklärung von dem Begriffe einer Anschauung kennt, daß es nämlich eine solche einfache Vorstellung sei, welche

nur einen einzigen Gegenstand habe, von selbst einleuchtend, denn welche einfache, nur einen einzigen Gegenstand habende Vorstellung sollte wohl in den Vorstellungen: Materie oder Geist liegen? Daß K. dies übersah, und nebst diesen beiden auch noch so manchen andern reinen Begriff für einen empirischen hält, z. B. den Begriff der Veränderung, ingleichen die Begriffe von Lust und Schmerz u. s. w., kommt nur daher, weil dem Begriffe, den er mit dem Worte Anschauung verband, das Merkmal der Einfachheit fehlte.

Kant beschließt seine Kritik mit einer kurzen „Geschichte der reinen Vernunft" (S. 633 ff.). Da er selbst sagt, daß dieser Titel in seinem Buche nur stehe, um eine Stelle zu bezeichnen, die künftig ausgefüllt werden muß: so haben wohl auch wir keine Ursache, uns bei dem Wenigen, was er hier auf vier Seiten vorträgt, lange aufzuhalten. Er begnügt sich, die namhaftesten Veränderungen, welche die Metaphysik erfuhr, unter drei Gesichtspuncte zu bringen.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse, heißt es, waren Einige blos Sensual-, Andere blos Intellectualphilosophen; jene behaupteten, nur in den Gegenständen der Sinne, diese, nur in den intelligiblen Gegenständen, die wir durch eine eigene, von keinem Sinne begleitete (intellectuelle?) Anschauung erkennen, sei Wirklichkeit und Wahrheit.

2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse behaupteten die Empiristen, daß sie lediglich aus der Erfahrung abgeleitet, die Noologisten, daß sie in der Vernunft ihre Quelle hätten.

3. In Ansehung der Methode stellten die Naturalisten den Grundsatz auf, daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft sich in Ansehung der erhabensten Fragen der Metaphysik mehr ausrichten lasse, als durch Speculation; die Beobachter der scientifischen Methode aber verfuhren theils dogmatisch, theils skeptisch. „Der kritische Weg" (mit diesen Worten beschließt K. seine Kritik) „ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen „in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und „Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht „wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um „diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, „was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor „Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde „jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."

Bemerkungen.

1. Wenn unter der intellectuellen Anschauung nichts Anderes verstanden werden soll, als daß wir überhaupt das Vermögen haben, uns auch von Gegenständen, die wir durch keinen Sinn wahrnehmen, einen Begriff zu machen, und manches richtige synthetische Urtheil über sie zu fällen: so würden wir selbst nicht in Abrede stellen

wollen, daß es eine solche intellectuelle Anschauung gebe. Nur erlaube sich Niemand dergleichen Urtheile für unmittelbare Erkenntnisse auszugeben, wenn er nicht erst dargethan hat, daß es auf keine Weise gefolgerte Urtheile sind.

2. Hätten die Empiristen die Natur unserer Erfahrungserkenntnisse genauer untersucht: so wäre ihnen bald klar geworden, daß die meisten Urtheile, die sie für unmittelbare Erfahrungen oder Wahrnehmungen halten, gefolgerte Urtheile seien; und wenn sie nur die Art, wie das Folgern geschieht, näher betrachtet hätten: so hätten sie gefunden, daß dazu Vordersätze gehören, die selbst keine Wahrnehmungsurtheile, sondern vielmehr reine Begriffssätze sind.

3. Der Meinung, daß der blose gemeine Menschenverstand über diejenigen Fragen der theoretischen sowohl als praktischen Philosophie, welche bei Weitem die wichtigsten sind, keine unrichtige Antworten gebe, pflichten wir bei, und haben die Ueberzeugung, daß wenigstens Aussprüche, worüber alle Menschen auf Erden gleichstimmig denken, obwohl sie von einem solchen Inhalte sind, daß sie der Sinnlichkeit des Menschen nicht schmeicheln, sondern ihr vielmehr Abbruch thun, den höchsten Grad der Verläßigkeit haben. Daraus folgt aber keineswegs, daß man sich nicht in die Untersuchung, auf welchen Vordersätzen dergleichen Urtheile beruhen, und wie sie im systematischen Zusammenhange darzuthun seien, einzulassen brauche. Eine solche wissenschaftliche Bearbeitung wird immer von großem Nutzen sein.

4. Anlangend jedoch die kritische Methode, so hat diese den Erfolg, den ihr Urheber nicht für unmöglich hielt, „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wiß„begierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, „zur völliger Befriedigung zu bringen", — bis auf den heutigen Tag noch nicht hervorgebracht; ja sie muß, wie wir glauben, bei dem Verbote, das K. an die Vernunft ergehen läßt, sich in das Gebiet des Uebersinnlichen nicht hinauszuwagen, als ein für den angegebenen Zweck durchaus mißlungener Versuch betrachtet werden. Gleichwohl nehmen wir keinen Anstand, auch am Schlusse unserer Untersuchungen noch zu wiederholen, was wir gleich Eingangs derselben auf das Bestimmteste ausgesprochen haben. Weit entfernt, die Verdienste, welche sich K. um die Philosophie erworben hat, in Abrede zu stellen, erachten wir vielmehr, es gebe nicht eine einzige philosophische Disciplin, welche er nicht durch seine scharfsinnigen Bemerkungen mit neuen und wichtigen Lehren bereichert hätte. Seine kritischen Werke, namentlich die mit Recht berühmt gewordene Kritik der reinen Vernunft bleiben der vielfachen Verirrungen ungeachtet, in die ihr Verfasser verfiel, immerdar eine ergiebige Fundgrube für Jedermann, der am philosophischen Wissen ein Interesse findet.

Anhang.

Wir glauben unsern Lesern keinen unangenehmen Dienst zu erzeugen, wenn wir die vorzüglichsten Lehren der Kritik der reinen Vernunft, die in diesen Blättern zerstreut und nach Anordnung des weitläufigen Kant'schen Werkes vorkommen, in leichter Uebersicht zusammenfassen und mit einem Schlußworte begleiten.

Die Haupttendenz der Kritik geht unstreitig dahin, unserem Erkennnen bestimmte Grenzen anzuweisen und es auf blose Gegenstände der Erfahrung zu beschränken, was sie auf folgendem Wege meint erreichen zu können. Sie nimmt zuvörderst die Frage in Untersuchung, unter welchen Bedingungen unsere Erkenntniß, d. h. unsere Urtheile Giltigkeit haben, oder wie K. sich ausdrückt, die Frage über die Entstehung unserer Urtheile überhaupt. Bei dieser Gelegenheit macht sie die gewiß merkwürdige Entdeckung, daß unsere Erkenntniß nicht aus blos analytischen, sondern auch aus synthetischen Urtheilen bestehe, und daß es vornehmlich die letzteren seien, welche für die Wissenschaft von eben so großer Bedeutung sind,

als sie allein derselben zu einer wahren Bereicherung und Erweiterung dienen. Man begreift demnach, wie sich die Kritik fast nur einzig damit beschäftigen kann, die Entstehung der synthetischen Erkenntniß zu erklären. Anbei entgeht es dem Scharfsinne K.'s nicht, welch ein wichtiger Unterschied zwischen den synthetischen Urtheilen obwalte, der hier in Betrachtung gelangen müsse, der Unterschied, der der Eintheilung der Urtheile in die apriorischen und aposteriorischen oder in die Begriffs- und Erfahrungsurtheile zum Grunde liegt. Wenn wir die letztere Benennung vorziehen, so thun wir es darum, weil sie nicht nur die Natur dieser beiden Arten von Urtheilen genauer bezeichnet, sondern auch noch dazu dient, gewisse beirrende Nebenvorstellungen zu beseitigen, welche die Ausdrücke a priori und a posteriori anregen, und wodurch leicht die Meinung entsteht, als gebe es Urtheile, die vor aller und jeder Erfahrung oder wohl gar Wahrnehmung in der Seele vorhanden wären.

Was die synthetischen Erfahrungsurtheile*) betrifft, so hänge, glaubt unser Weltweise, ihre Giltigkeit offenbar ab von einer Anschauung. Dem Subjecte wird hier ein Prädicat darum beigelegt, weil es vom Urtheilenden in einer Anschauung angetroffen wird, auf welche sich das Subject bezieht. Dagegen glauben wir nachgewiesen zu haben, daß es sich mit

*) Streng genommen sind alle Erfahrungsurtheile synthetisch.

der Entstehung dieser Urtheile, die eine solche Erklärung noch am ehesten zuzulassen scheinen, doch etwas anders, als K. vorgibt, verhalte. Allein K. war von der Richtigkeit seiner Erklärungsweise so sehr überzeugt, daß er sich bestrebte, sie auf alle synthetischen Urtheile, auch die apriorischen, auszudehnen, und als obersten Grundsatz von allen aufstellte: ein jeder Gegenstand unserer Erkenntniß sei durch eine Anschauung bedingt, die wir mit ihm verknüpfen. Die Schwierigkeiten, auf die er in Anwendung dieses Grundsatzes stieß, trachtet er auf jede nur mögliche Weise zu beseitigen. Schon die Urtheile der reinen Mathematik bereiteten ihm keine geringe Verlegenheit. Ihre Giltigkeit, das mußte er sich gestehen, ist Jedem einleuchtend, und doch kann Niemand, wenn er sie fällt, auf derartige Anschauungen, wie K. bei den Erfahrungsurtheilen verweiset, sich berufen. K. hätte demnach gleich bei der Betrachtung der mathematischen Urtheile von seiner Anschauungstheorie abstehen müssen, würde sich ihm nicht durch die Annahme von gewissen reinen Anschauungen ein Ausweg eröffnet haben. Allerdings ein sehr unhaltbarer; denn schien auch die gewöhnliche Darstellungsart der Geometrie seine Ansicht einigermaßen zu rechtfertigen, so wollte sie doch zu den arithmetischen Sätzen in keiner Weise passen. Allein K. hatte sich einmal in den Gedanken, daß alle synthetischen Urtheile auf einer Anschauung beruhen, ganz hineingelebt; er verfolgte ihn daher mit aller Beharrlichkeit, und obgleich sich seine,

ohnehin sehr mangelhaften Beweise eigentlich nur auf Erfahrungsurtheile bezogen, und unter den apriorischen blos die mathematischen berührten: so ließ er sich dadurch dennoch nicht im Geringsten beirren, und schloß, nicht anders, als hätte er die Sache allgemein dargethan: „Alle synthetischen Urtheile, auch alle apriori„schen müssen, wenn sie richtig sein sollen, auf Anschau„ungen sich gründen, und wo dies nicht der Fall ist, „wo Anschauungen nicht vorhanden sind, wie in Ur„theilen, deren Subject einen übersinnlichen Gegenstand „vorstellt, da sind unsere Urtheile auch schlechthin un„verbürgt, und Niemand ist zu ihrer Fällung berechtiget. „Die dem Menschen wichtigsten Gegenstände also: Gott, „Freiheit und Unsterblichkeit liegen ganz außer dem Kreise „seiner Erkenntniß und wagt er es ja, diesen Kreis zu „überschreiten und sich über sie synthetisch auszusprechen, „so verstrickt er sich alsbald in Paralogismen und ge„räth auf Antinomien oder Sätze, die sich eben so „gut, wie ihr directes Gegentheil erweisen lassen. Solch „einem Zustande der Geistesverwirrung fällt der Mensch „nothwendig anheim bei dem constitutiven Gebrauche „seiner theoretischen Vernunft, und Rettung kann „ihm nur einzig noch durch die praktische Vernunft „werden, welche durch ihre Postulate den Glauben „an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sicher stellt!"

Und diese Behauptungen wurden, wer sollte es glauben? von so vielen Gelehrten nachgesprochen, und K. als derjenige Philosoph gepriesen, dem es zuerst ge-

lungen ist, die Grenzen unserer Erkenntniß mit Bestimmtheit angegeben zu haben. Er selbst spricht zu öfteren Malen (z. B. S. 518; S. 572 u. a.) von diesem Ziele seiner Bestrebungen. — Allein wer vermag je die Schranken des Geistes zu messen? Wer zu bestimmen: dahin und nicht weiter hat der Mensch vorzudringen? Darum haben schon Hegel und Schelling widersprochen, die Gründe ihres Widerspruches jedoch nirgends mit Deutlichkeit entwickelt. Andere, worunter selbst ein Herbart und Beneke, haben eben deshalb bei jener Kant'schen Lehre, wenn auch mit gewissen Modificationen, beharrt. Ein sehr ehrenwerther Denker der neuesten Zeit, Dr. Theodor Waitz, stellt die Sache in etwas anderer Weise dar, und will es unserem Weltweisen zu einem unsterblichen Verdienste angerechnet wissen, „den Gedanken zuerst erfaßt zu haben, daß die „Einsicht in den Bildungsgang unserer Begriffe das „einzige Mittel und zugleich die einzig mögliche Garan„tie sei für die Giltigkeit und Objectivität des Erkennens „selbst.“*) Ob nun dieser Gedanke, wie Waitz annimmt, K. in der That eigenthümlich sei und „seinem Unter„nehmen die Vernunft zu kritisiren zum Grunde liege“? Darüber könnte noch gestritten werden; aber einen Irrthum enthält er jedenfalls. Denn hängt auch das Erkennen von den Begriffen ab, die wir von den Gegenständen haben, so folgt noch keineswegs, was Waitz

*) s. dessen Grundlegung der Psychologie S. 114. f.

daraus folgert, daß nämlich die Einsicht in den Bildungsgang unserer Begriffe die einzig mögliche Garantie sei für die Giltigkeit unseres Erkennens. Durch die genommene Einsicht in den Bildungsgang unserer Begriffe ist für die Giltigkeit unseres Erkennens, d. h. doch wohl für die Wahrheit unserer Urtheile sicher keine Garantie zu erhalten, indem wir auf diese Art nie zur Gewißheit gelangen könnten. Denn jener Bildungsgang kann nur dargestellt und als richtig dargestellt erkannt werden durch eine lange Reihe von Urtheilen, die einer neuen Garantie bedürfen. Allein oft ist schon das Erkennen einer Wahrheit, d. h. irgend ein Urtheil, das wir über irgend einen Gegenstand unsers Nachdenkens fällen, Garantie genug für seine Giltigkeit. Ich halte dies oder jenes für wahr, z. B. daß ich so eben einen Schmerz empfinde oder einen Schall höre, ohne einen Beweis dafür, eine Garantie, daß ich mich nicht irre, zu verlangen. Dieser Fall tritt bei allen unmittelbaren Urtheilen ein. Anders verhält es sich freilich mit den vermittelten (Erfahrungs- sowohl als Begriffs-) Urtheilen, welche auf einer kürzeren oder längeren Reihe von Schlüssen beruhen. Um von der Richtigkeit dieser Schlüsse überzeugt zu werden, stehen mir allerdings mancherlei Mittel zu Gebote, davon die wichtigsten Bolzano in seiner Wissenschaftsl. §. 300 ff. anführt. Die Kant'sche „Analyse des Erkenntnißvermögens", sie mag, wie sie will, vorgenommen werden, kann dies am wenigsten bewirken. Sinnlichkeit, Verstand, Ver-

nunft, Einbildungskraft und wie alle die vielen Kräfte heißen mögen, von denen die Kritik spricht, können unsers Erachtens in diesem Geschäfte füglich bei Seite gelassen werden; es verursacht nur Mißverständnisse von Kräften und Vermögen zu sprechen da, wo nur die Rede sein soll von Vorstellungen, Sätzen oder Urtheilen selbst. Die Frage, welche von K. untersucht wird: Sind unsere Urtheile der Wahrheit gemäß? alle oder einige? sind auch diejenigen, deren Gegenstand ein übersinnlicher ist, wahr und als wahr erweislich? u. s. w. — alle diese Fragen bedürfen zu ihrer Beantwortung gar keiner Rücksicht auf jene Kräfte, die Betrachtung dieser Kräfte ist vielmehr nur ein Allotrion, das insofern sehr verführerisch ist, als man von diesen Kräften nichts Anderes weiß, als daß sie Ursachen sind, die jene Wirkungen hervorbringen, und gleichwohl in dem man sie hypostasirt, willkürlich trennt, entgegensetzt u. s. w., — etwas mehr aus diesen Namen folgert, als man ohne sie hätte folgern können. Der Weg also, den die Kritik zur Entscheidung der Frage über die Giltigkeit unserer Erkenntniß eingeschlagen hat, ist keines Falles der richtige, und es muß, um darüber ins Klare zu kommen, ein ganz anderer eingeschlagen werden. Nicht darf zuerst erforscht und analysirt werden das Erkenntnißvermögen des Menschen oder der denkenden Wesen überhaupt, sondern es ist nöthig, die Natur der Wahrheiten an sich oder allgemeiner zu reden, der Sätze an sich, ihre Bestandtheile und Arten, ihren

Zusammenhang unter sich und ähnliche Verhältnisse derselben zu ergründen. Erst nachdem dies geschehen ist, läßt sich über das Erkennen und die Bedingungen des Erkennens mit Nutzen abhandeln. Anbei darf nicht vergessen werden, daß das Object des Erkennens zunächst nur Wahrheiten sind und nicht wirklich existirende Gegenstände. Die letzteren sind von uns nur mittels der Wahrheiten, die wir erkennen, erkennbar. Denn ob einer unserer Vorstellungen ein wirklicher Gegenstand zukomme oder nicht, und wie dieser Gegenstand sonst beschaffen sei, können wir einzig allein aus gewissen Wahrheiten, die darüber etwas aussagen, entnehmen; aus Wahrnehmungsurtheilen z. B. auf die Existenz sinnlicher Gegenstände schließen u. dgl. Aber die Wahrheiten, welche von sinnlichen Dingen handeln, sind nicht die einzigen, die wir zu erkennen vermögen. Mittels der Begriffe, zu denen wir allmälig gelangen, öffnet sich unserer Erkenntniß ein unabsehbares Gebiet von Wahrheiten, in das wir wohl stets weiter vordringen, das jedoch zu erschöpfen wir nie im Stande sein werden. — Das Erkennen der Gegenstände (richtiger: die Erkennbarkeit der Wahrheiten) machte den Philosophen von jeher viel zu schaffen. Die Neueren erklärten dieses Geschäft häufig „für ein Dunkel, das über dem tiefsten Geheimnisse der „Philosophie liege, dem Räthsel des Zusammenhanges „zwischen der idealen und realen Welt oder der Welt, „wie sie an sich unabhängig von allem Erkennen ist, „und wie sie sich im Gehirn als dem Erkenntnißorgan ab-

„spiegelt." Um nun dieses Dunkel einigermaßen zu zerstreuen und, wie man sich ausdrückte, über jeden Dualismus (auch den Kant'schen zwischen dem Dinge an sich und der Erscheinung) hinaus zu kommen, wurde Zuflucht genommen zu der Vorstellung der Identität des Subject-Objects. Aber das gewünschte Licht brachte weder die Identitätslehre noch auch die bald nachfolgende dialektische Methode, noch gewisse andere Versuche. — So wäre es denn also wahr, daß Dunkelheit hier gleichsam wesentlich sei und aus ihr gar nicht hinaus zu gelangen? Keineswegs erwidern wir; ihr überwindet sie vielmehr ohne Schwierigkeit, wofern ihr euch nur zu der in diesen Blättern mehrmal empfohlenen Annahme bequemt; zu der Annahme: „Es „gibt unendlich viele Wahrheiten an sich, und „wir sind im Stande eine bedeutende Menge derselben „zu erkennen, die erkannten in eigene Wissenschaften „abzutheilen und zu ordnen." Eine weitere Auseinandersetzung dieses Gegenstandes würde uns zu sehr von unserem Ziele abführen. Wir verweisen demnach auf das, was wir darüber bereits in der Einleitung gesagt, und auf Bolzano's Wissenschaftslehre §. 19 ff., und schließen mit einigen Worten, die Unterscheidung Kant's zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen betreffend, unsere Abhandlung.

Eine deutliche Erklärung dessen, was das Ding an sich sei, findet sich in der Kritik nicht; sondern sie nimmt im Gegensatz der Erscheinungen dergleichen Dinge

zur Unterstützung gewisser Lehrsätze auf eben die Art an, wie sie sich die reinen Anschauungen der Zeit und des Raumes ausgesonnen hat, um die Lehre von der Nothwendigkeit der Anschauung zur Begründung synthetischer Begriffswahrheiten zu rechtfertigen. Den Widerspruch, in den sie durch diese Annahme eines jedenfalls übersinnlichen Gegenstandes mit sich selbst geräth, scheint sie kaum zu ahnen und stellet ohne Weiteres die Behauptung auf, daß wir nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen erkennen. In welchem Sinne soll dies wahr sein? Wir könnten den Satz nur dann zugeben, wenn wir ihn so auslegen dürften, daß wir die wirklichen Dinge nicht unmittelbar erkennen, sondern auf ihre Wirklichkeit und andere Eigenschaften erst aus gewissen Vorstellungen (Erscheinungen im Gemüthe) schließen. Aber diesen Sinn hat K. schwerlich mit seinem Ausspruche verbunden; denn er spricht uns ja jede somit auch jede mittelbare Erkenntniß der Dinge an sich geradezu ab. Zwar lesen wir in der 1. Ausgabe der Kritik, „die Erscheinungen seien nichts als Vorstellungen" (s. 2. Band oder Gesammtausg. S. 246). Allein sollen diese Worte nicht etwa eine skeptische, sondern eine wahrhaft kritische Bedeutung haben: so hat K., als er sich so aussprach, voraussetzen müssen, daß diesen Erscheinungen oder Vorstellungen in uns (mindestens vielen derselben) gewisse wirkliche Gegenstände außer uns entsprechen, und daß diese wirklichen Gegenstände, weil sie doch nicht Dinge

an sich sein dürfen, Beschaffenheiten oder Eigenschaften dieser Dinge seien; denn außerdem gibt es doch nichts wahrhaft Wirkliches. Demnach hätte uns K. die Erkenntniß der Beschaffenheiten oder Eigenschaften der Dinge mittels der Vorstellungen zugestanden. Wie er uns aber dann die Erkenntniß der Dinge an sich absprechen könne, ist nicht abzusehen. Anders als durch die Erkenntniß der Eigenschaften lassen sich doch Dinge überhaupt (also auch Dinge an sich, wenn sie ja Dinge sind) nicht erkennen, weder von uns Menschen, noch von sonst einem andern erkennenden Wesen. — In einem ganz andern Sinne nimmt K. das Wort „Erscheinungen" in den folgenden Ausgaben, und erklärt es für gleichbedeutend mit den Worten „Gegenstände möglicher Erfahrung" (s. 2. Bd. der Gesammtausg. S. 234), „empirische Gegenstände" (S. 239), „Sinnenwesen" (S. 243); wonach der Satz: wir erkennen nicht Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen, blos ein anderer Ausdruck des allgemein bekannten, unerfreulichen Resultates der Kritik wäre, „daß wir nur sinnliche Gegenstände im Stande seien richtig zu beurtheilen," eines Resultates, das, wenn es wahr wäre, aller Metaphysik mit einem Male ein Ende machen würde. Aber wir glauben die Falschheit der Kant'schen Principien, aus denen er diese Behauptung folgerte, hinlänglich dargethan zu haben.

Druck von E. G. Hiecke in Bautzen.

Druckfehler.

Seite X. Zeile 13 von oben lies: an statt von.
S. 13. Z. 1 v. unten lies: Verneinung statt Vereinigung.
S. 119, Z. 2 v. o. lies: von statt vor.
S. 146. Z. 5 v. o. lies: eine statt seine.
S. 147. Z. 6 v. o. lies: von statt in.
S. 175. Z. 5 v. o. lies: daß statt dan.
S. 185. Z. 4 v. u. lies: verwerfen statt verworfen.

Příhonský, František,

Neuer Anti-Kant oder Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in Bolzano's Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen

Bautzen 1850